

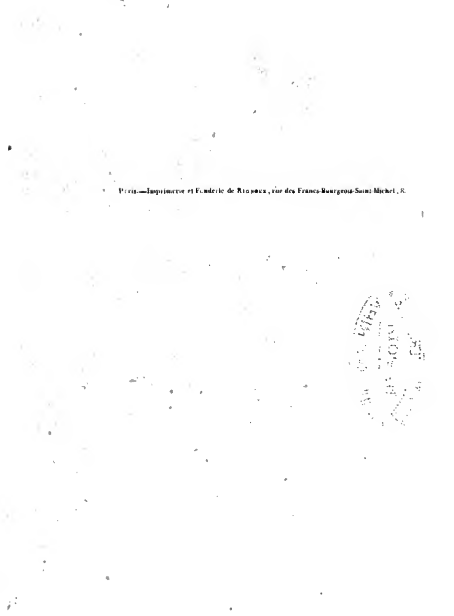


ŒUVRES

DE PLATON.

TOME DOUZIÈME.

Paris.—Imprimerie et Fonderie de Rignoux, rue des Francs-Bourgeois-Saint-Michel, 8.



OEUVRES

DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME DOUZIÈME.





PARIS.

REY ET GRAVIER, LIBRAIRES,

QUAI DES AUGUSTINS, 45.

M DCCC XXXIX.



PARMÉNIDE

OU

SUR LES IDÉES.

PARMÉNIDE

OU

SUR LES IDÉES *.

CÉPHALE raconte **.

A notre arrivée à Athènes, de Clazomène ***, notre patrie, nous rencontrâmes sur la place publique Adimante et Glaucon ****. Adimante me dit

* Ce second titre, comme en général tous les seconds titres, n'appartient point à Platon. Proclus le dit expressément dans son Commentaire, édit. de Paris, liv. I, p. 14 : ὡς καὶ τὸν διάλογον ἐπιγράψαι τινὰς περὶ τῶν εἰδῶν. Il dit aussi que cette seconde inscription est très-ancienne, παμπάλαιον οὖσαν, ibid., p. 22. Elle remonte au moins jusqu'à Thrasylle, c'est-à-dire au premier siècle.

** Ce ne peut être le Céphale de la *République*. La raison décisive, c'est que le Céphale de la *République* est de Syracuse et celui-ci de Clazomène. Proclus dit seulement : τις Κέφαλος, p. 13.—*** Ville d'Ionie.

**** Malgré quelques petites difficultés chronologiques, qui, comme on le sait, n'embarrassent guère Platon, Adimante, Glaucon et Antiphon sont évidemment, selon nous, ses trois frères, et les personnages de la *République*. Autrement Platon n'aurait pas manqué de le dire, ou c'eût été nous induire en erreur comme à plaisir. Toute l'antiquité l'a ainsi compris. Voyez Plutarque, cité par Heindorf, *de Frat. Am.* II.

en me prenant la main : Bonjour, Céphale ! Si tu as besoin ici de quelque chose qui soit en notre pouvoir, tu n'as qu'à parler. — Mais, lui dis-je, c'est pour cela même que je suis venu ; j'ai quelque chose à vous demander. — Parle, reprit-il. — Quel était, lui demandai-je, le nom de votre frère maternel ? je ne m'en souviens pas ; il était encore enfant quand je vins ici pour la première fois de Clazomène, et il y a fort long-temps. Son père s'appelait, je crois, Pyrilampe. — Oui, me dit-il, et lui Antiphon. Mais où veux-tu en venir ? — Voici, lui dis-je, de mes compatriotes, grands amateurs de philosophie ; ils ont entendu dire que ce même Antiphon était intimement lié avec un certain Pythodore *, ami de Zénon, et qu'il se rappelait les entretiens de Socrate avec Zénon et Parménide, pour les avoir souvent entendu

Proclus donne partout Adimante et Glaucon comme les personnages de la *République;* et p. 67, il rappelle ainsi l'histoire de la famille de Platon. « Quant à l'histoire, si quelqu'un en « est curieux, voici les faits : Perictione eut d'Ariston, son « premier mari, trois enfants : Platon, Adimante et Glaucon. « Après la mort d'Ariston, elle se remaria avec Pyrilampe, « dont il est parlé dans le *Gorgias*, et qui lui-même avait eu « une première femme, laquelle lui avait donné un fils, appelé « Démos. Perictione eut en secondes noces, de ce Pyrilampe, « un quatrième fils, Antiphon ; et voilà pourquoi celui-ci est « nommé dans cet endroit du *Parménide* le frère maternel « de Glaucon et d'Adimante. Tels sont les faits historiques. »

* Voyez le *premier Alcibiade*.

répéter à Pythodore. — C'est vrai, dit il. — Eh bien! ces entretiens, nous désirons les entendre. — Ce ne sera pas difficile, reprit Adimante; car il se les est rendus familiers dès sa première jeunesse. Il est maintenant auprès de son aïeul, qui porte le même nom que lui, et il s'occupe presque exclusivement de l'éducation des chevaux. Allons le trouver, si vous voulez. Il vient de partir d'Athènes pour se rendre chez lui, à Mélite *, tout près d'ici. Cela dit, nous nous mîmes en route, et nous rencontrâmes Antiphon chez lui, au moment où il donnait à un ouvrier une bride à raccommoder. Celui-ci congédié, ses frères lui expliquèrent le motif de notre visite, et Antiphon me salua, me reconnaissant pour m'avoir vu à mon premier voyage. Nous le priâmes de nous répéter les entretiens de Socrate avec Zénon et Parménide : il hésita d'abord, nous assurant que c'était un grand travail; cependant il finit par y consentir. Voici ce que nous dit alors Antiphon.

Pythodore me raconta qu'un jour Zénon et Parménide arrivèrent à Athènes pour les grandes Panathénées **. Parménide, déjà vieux et blanchi

* Mélite, dème de la tribu de Cécrops. Meursius, *de Pop. Att.*, p. 75.

** Les petites Panathénées se célébraient chaque année; les grandes, tous les cinq ans.

par les années (il avait près de soixante-cinq ans), était beau encore et de l'aspect le plus noble. Zénon approchait de la quarantaine : c'était un homme bien fait, d'une figure agréable, et il passait pour être très aimé de Parménide *. Ils demeurèrent ensemble chez Pythodore, hors des murs, dans le Céramique **; et c'est là que Socrate vint, suivi de beaucoup d'autres personnes, entendre lire les écrits de Zénon; car c'était la première fois que celui-ci et Parménide les avaient apportés avec eux à Athènes. Socrate était alors fort jeune ***. Zénon faisait lui-même la lecture, Parménide étant par hasard absent; et il était déjà près d'achever lorsque Pythodore entra, accompagné de Parménide et d'Aristote, qui fut plus tard un des trente ****. Il n'entendit donc que fort peu de ce qui restait encore à lire;

* Le texte dit : παιδικά. Heindorf prétend qu'il ne faut pas entendre ici ce mot dans un plus mauvais sens que le mot ἐραστής que Socrate se donne à lui-même relativement à Alcibiade.

** Quartier d'Athènes, que Proclus et le Scholiaste divisent en deux, le Céramique intérieur et le Céramique hors de la ville.

*** Platon dit trois fois que Socrate, très jeune, a conversé avec Parménide, très vieux, dans le *Théétète*, dans le *Sophiste* et ici ; et *Fülleborn*, dans les *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, t. VI, p. 12, et Schleiermacher, ont prouvé qu'il n'y a là aucune impossibilité chronologique.

**** Xénophon, *Hist. Gr. II.*

mais auparavant il avait déjà entendu Zénon.

Socrate ayant écouté jusqu'à la fin, invita Zénon à relire la première proposition du premier livre. Cela fait, il reprit : Comment entends-tu ceci, Zénon : si les êtres sont multiples, il faut qu'ils soient à la fois semblables et dissemblables entre eux? Or, cela est impossible; car ce qui est dissemblable ne peut être semblable, ni ce qui est semblable être dissemblable. N'est-ce pas là ce que tu entends? — C'est cela même, répondit Zénon. — Si donc il est impossible que le dissemblable soit semblable et le semblable dissemblable, il est aussi impossible que les choses soient multiples; car si les choses étaient multiples, il faudrait en affirmer des choses impossibles. N'est-ce pas là le but de tes raisonnements, de prouver, contre l'opinion commune, que la pluralité n'existe pas? Ne penses-tu pas que chacun de tes raisonnemens en est une preuve, et que par conséquent tu en as donné autant de preuves que tu as établi de raisonnemens? Voilà ce que tu veux dire, ou j'ai mal compris. — Non pas, dit Zénon, tu as fort bien compris le but de mon livre. — Je vois bien, Parménide, dit alors Socrate, que Zénon t'est attaché non-seulement par les liens ordinaires de l'amitié, mais encore par ses écrits; car il dit au fond la même chose

que toi; seulement il s'exprime en d'autres termes, et cherche à nous persuader qu'il nous dit quelque chose de différent. Toi, tu avances dans tes poëmes * que tout est un, et tu en apportes de belles et de bonnes preuves; lui, il prétend qu'il n'y a pas de pluralité, et de cela aussi il donne des preuves très nombreuses et très fortes. De la sorte, en disant, l'un que tout est un, l'autre qu'il n'y a pas de pluralité, vous avez l'air de soutenir chacun de votre côté des choses toutes différentes, tandis que vous ne dites guère que la même chose, et vous croyez nous avoir fait prendre le change à nous autres ignorants. — Tu as raison, Socrate, répondit Zénon; cependant tu n'as pas tout-à-fait saisi le vrai sens de mon livre, quoique tu saches très bien, comme les chiennes de Laconie **, suivre la piste du discours. Ce que tu n'as pas compris, d'abord, c'est que je ne mets pas à cet ouvrage tant d'importance, et qu'en écrivant ce que tu dis que j'ai eu en pensée, je n'en fais pas mystère, comme si je faisais là quelque chose de

* Voyez Arist. *Met.* I. 5. III. 4. Phys. I. 3. Simpl. *in Arist. Phys.*, p. 17 et 31. Sur la question de savoir si Parménide avait composé des poëmes ou un seul poëme, voyez *Fülleborn, Beyt.*, VII, p. 16.

** Arist. *de gener. animal.*, V. 2. Cf. Meursius, *Miscell. lacon.* III. 7.

bien extraordinaire. Mais tu as rencontré juste en un point : la vérité est que cet écrit est fait pour venir à l'appui du système de Parménide, contre ceux qui voudraient le tourner en ridicule en montrant que si tout était un, il s'ensuivrait une foule de conséquences absurdes et contradictoires. Mon ouvrage répond donc aux partisans de la pluralité et leur renvoie leurs objections et même au-delà, en essayant de démontrer qu'à tout bien considérer, la supposition qu'il y a de la pluralité conduit à des conséquences encore plus ridicules que la supposition que tout est un. Entraîné par l'esprit de controverse, j'avais composé cet ouvrage dans ma jeunesse, et on me le déroba avant que je me fusse demandé s'il fallait ou non le mettre au jour. Ainsi, Socrate, tu te trompais en croyant cet écrit inspiré par l'ambition d'un homme mûr, au lieu de l'attribuer au goût de dispute d'un jeune homme. Du reste, je l'ai déjà dit, tu n'as pas mal caractérisé mon ouvrage. — Soit, répondit Socrate : je crois que les choses sont telles que tu le dis ; mais dis-moi, ne penses-tu pas qu'il existe en elle-même une idée de ressemblance, et une autre, contraire à celle-là, savoir, une idée de dissemblance, et que ces deux idées existant, toi et moi et tout ce que nous appelons plusieurs, nous en

participons; que les choses qui participent de la ressemblance, deviennent semblables en tant et pour autant qu'elles y participent, et dissemblables celles qui participent de la dissemblance, et semblables et dissemblables en même temps celles qui participent à la fois des deux idées? Or, que tout participe de ces deux contraires et que cette double participation rende les choses à la fois semblables et dissemblables entre elles, qu'y a-t-il là d'étonnant? Mais si l'on me montrait la ressemblance elle-même devenant dissemblable et la dissemblance semblable, voilà ce qui m'étonnerait, tandis qu'il ne me paraîtrait pas extraordinaire que, participant de ces deux idées différentes, les choses fussent aussi différemment affectées, non plus que si on me démontrait que tout est un par participation de l'unité, et multiple par participation de la multiplicité. Mais prouver que l'unité en soi est pluralité, et la pluralité en soi unité, voilà ce qui me surprendrait; et de même, pour tout le reste, il ne faudrait pas moins s'étonner si on venait à démontrer que les genres et les espèces sont en eux-mêmes susceptibles de leurs contraires; mais il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'on démontrât que moi je suis à la fois un et multiple. Pour prouver que je suis multiple, il suffirait de montrer que la partie de ma personne qui est à droite diffère de celle qui est

à gauche, celle qui est devant de celle qui est derrière, et de même pour celles qui sont en haut et en bas; car, sous ce rapport, je participe, ce me semble, de la multiplicité. Et, pour prouver que je suis un, on dirait que de sept hommes ici présens j'en suis un, de sorte que je participe aussi de l'unité. L'un et l'autre serait vrai. Si donc on entreprend de prouver que des choses telles que des pierres ou du bois *, sont à la fois unes et multiples, nous dirons qu'en nous montrant là une unité multiple et une multitude une, on ne nous prouve pas que l'un est le multiple et que le multiple est l'un, et qu'on ne dit rien qui étonne et que nous n'accordions tous. Mais si, comme je viens de le dire, après avoir mis à part les idées en elles-mêmes, comme la ressemblance et la dissemblance, la multiplicité et l'unité, le repos et le mouvement et toutes les autres du même genre; si, dis-je, on venait à démontrer que les idées sont susceptibles de se mêler et de se séparer ensuite, voilà, Zénon, ce qui me surprendrait. Je reconnais la force que tu as déployée dans tes raisonnemens; mais, je te le répète, ce que j'admirerais bien davantage, ce serait qu'on pût me montrer la même contradiction impli-

* Tout cet endroit et les exemples qui le terminent, rappellent le célèbre passage du *Phédon*, t. I, p. 223-226.

quée dans les idées elles-mêmes, et faire pour les objets de la pensée ce que tu as fait pour les objets visibles.

Pendant que Socrate parlait ainsi, Pythodore crut, à ce qu'il me dit, que Parménide et Zénon se fâcheraient à chaque mot. Mais, au contraire, ils prêtaient une grande attention et se regardaient souvent l'un l'autre en souriant comme s'ils étaient charmés de Socrate; ce qu'en effet, après que celui-ci eut cessé de parler, Parménide exprima en ces termes : Que tu es louable, Socrate, dans ton ardeur pour les recherches philosophiques! Mais, dis-moi, distingues-tu en effet, comme tu l'as dit, d'une part les idées elles-mêmes, et de l'autre ce qui en participe, et crois-tu que la ressemblance en elle-même soit quelque chose de dictinct de la ressemblance que nous possédons; et de même pour l'unité, la multitude et tout ce que tu viens d'entendre nommer à Zénon? — Oui, répondit Socrate. — Peut-être, continua Parménide, y a-t-il aussi quelque idée en soi du juste, du beau, du bon et de toutes les choses de cette sorte? — Assurément, reprit Socrate. — Eh quoi! y aurait-il aussi une idée de l'homme séparée de nous et de tous tant que nous sommes, enfin une idée en soi de l'homme, du feu ou de l'eau? — J'ai souvent douté, Parménide, ré-

pondit Socrate, si on en doit dire autant de toutes ces choses que des autres dont nous venons de parler. — Es-tu dans le même doute, Socrate, pour celles-ci, qui pourraient te paraître ignobles, telles que poil, boue, ordure, enfin tout ce que tu voudras de plus abject et de plus vil? et crois-tu qu'il faut ou non admettre pour chacune de ces choses des idées différentes de ce qui tombe sous nos sens? — Nullement, reprit Socrate; ces objets n'ont rien de plus que ce que nous voyons; leur supposer une idée serait peut-être par trop absurde. Cependant, quelquefois il m'est venu à l'esprit que toute chose pourrait bien avoir également son idée. Mais quand je tombe sur cette pensée, je me hâte de la fuir, de peur de m'aller perdre dans un abîme sans fond. Je me réfugie donc auprès de ces autres choses dont nous avons reconnu qu'il existe des idées, et je me livre tout entier à leur étude. — C'est que tu es encore jeune, Socrate, reprit Parménide; la philosophie ne s'est pas encore emparée de toi, comme elle le fera un jour si je ne me trompe, lorsque tu ne mépriseras plus rien de ces choses. Aujourd'hui tu regardes l'opinion des hommes à cause de ton âge. Dis-moi, crois-tu donc qu'il y a des idées dont les choses qui en participent tirent leur dénomination; comme, par

exemple, ce qui participe de la ressemblance est semblable; de la grandeur, grand; de la beauté et de la justice, juste et beau? — Oui, dit Socrate. — Et tout ce qui participe d'une idée, participe-t-il de l'idée entière, ou seulement d'une partie de l'idée? ou bien y a-t-il encore une autre manière de participer d'une chose? — Comment cela serait-il possible, répondit Socrate. — Eh bien! crois-tu que l'idée soit tout entière dans chacun des objets qui en participent, tout en étant une? ou bien quelle est ton opinion? — Et pourquoi l'idée n'y serait-elle pas? repartit Socrate. — Ainsi, l'idée une et identique serait à la fois tout entière en plusieurs choses séparées les unes des autres, et par conséquent elle serait elle-même hors d'elle-même? — Point du tout, reprit Socrate; car, comme le jour, tout en étant un seul et même jour, est en même temps dans beaucoup de lieux sans être pour cela séparé de lui-même, de même chacune des idées sera en plusieurs choses à la fois sans cesser d'être une seule et même idée. — Voilà, Socrate, une ingénieuse manière de faire que la même chose soit en plusieurs lieux à la fois; comme si tu disais qu'une toile dont on couvrirait à la fois plusieurs hommes, est tout entière en plusieurs; n'est-ce pas à peu près ce que tu veux

dire? — Peut-être. — La toile serait-elle donc tout entière au-dessus de chacun, ou bien seulement une partie? — Une partie. — Donc, Socrate, les idées sont elles-mêmes divisibles, et les objets qui participent des idées ne participent que d'une partie de chacune, et chacune n'est pas tout entière en chacun, mais seulement une partie. — Cela paraît clair. — Voudras-tu donc dire, Socrate, que l'idée qui est une, se divise en effet et qu'elle n'en reste pas moins une? — Point du tout. — En effet, si tu divises, par exemple, la grandeur en soi, et que tu dises que chacune des choses qui sont grandes, est grande par une partie de la grandeur plus petite que la grandeur elle-même, ne sera-ce pas une absurdité manifeste? — Sans doute. — Eh quoi! un objet quelconque qui ne participerait que d'une petite partie de l'égalité, pourrait-il par cette petite chose, moindre que l'égalité elle-même, être égal à une autre chose? — C'est impossible. — Si quelqu'un de nous avait en lui une partie de la petitesse, comme la petitesse elle-même sera naturellement plus grande que sa partie; ce qui est le petit en soi ne serait-il pas plus grand, tandis que la chose à laquelle s'ajoute ce qu'on lui enlève, en sera plus petite et non plus grande qu'auparavant? — C'est impossible, reprit Socrate. — Mais enfin, Socarte,

de quelle manière veux-tu que les choses participent des idées, puisqu'elles ne peuvent participer ni de leurs parties ni de leur totalité? — Par Jupiter, répondit Socrate, cette question ne me paraît pas facile à résoudre. — Que penseras-tu maintenant de ceci? — Voyons. — Si je ne me trompe, toute idée te paraît être une, par cette raison : lorsque plusieurs objets te paraissent grands, si tu les regardes tous à la fois, il te semble qu'il y a en tous un seul et même caractère, d'où tu infères que la grandeur est une. — C'est vrai, dit Socrate. — Mais quoi! si tu embrasses à la fois dans ta pensée la grandeur elle-même avec les objets grands, ne vois-tu pas apparaître encore une autre grandeur avec un seul et même caractère qui fait que toutes ces choses paraissent grandes? — Il semble. — Ainsi, au-dessus de la grandeur et des objets qui en participent, il s'élève une autre idée de grandeur; et au-dessus de tout cela ensemble une autre idée encore, qui fait que tout cela est grand, et tu n'auras plus dans chaque idée une unité, mais une multitude infinie. — Mais, Parménide, reprit Socrate, peut-être chacune de ces idées n'est-elle qu'une pensée qui ne peut exister ailleurs que dans l'âme. Dans ce cas, chaque idée serait une et indivisible, et tu ne pourrais plus lui appliquer ce que tu viens de

dire. — Comment! chaque pensée serait-elle une, sans que ce fût la pensée de rien ? — C'est impossible. — Ce serait donc la pensée de quelque chose? — Oui. — De quelque chose qui est, ou qui n'est pas? — De quelque chose qui est. — N'est-ce pas la pensée d'une certaine chose une que cette même pensée pense d'une multitude de choses comme une forme qui leur est commune? — Oui. — Mais ce qui est ainsi pensé comme étant un, ne serait-ce pas précisément l'idée toujours une et identique à elle-même dans toutes choses? — Cela paraît évident. — Eh bien donc, dit Parménide, si, comme tu le prétends, les choses en général participent des idées, n'est-il pas nécessaire d'admettre ou que toute chose est faite de pensées et que tout pense, ou bien que tout, quoique pensée, ne pense pas? — Mais cela n'a pas de sens, Parménide ! Voici plutôt ce qui en est selon moi : Les idées sont naturellement comme des modèles; les autres objets leur ressemblent et sont des copies, et par la participation des choses aux idées il ne faut entendre que la ressemblance.—Lors donc, reprit Parménide, qu'une chose ressemble à l'idée, est-il possible que cette idée ne soit pas semblable à sa copie dans la mesure même où celle-ci lui ressemble? Ou y a-t-il quelque moyen de faire que le semblable ressemble au dissemblable? — Il n'y en a

point. — N'est-il pas de toute nécessité que le semblable participe de la même idée que son semblable? — Oui. — Et ce par quoi les semblables deviennent semblables en y participant, n'est-ce pas cette idée? — Assurément. — Il est donc impossible qu'une chose soit semblable à l'idée ni l'idée à une autre chose; sinon, au-dessus de l'idée il s'élèvera encore une autre idée, et si celle-ci à son tour ressemble à quelque chose, une autre idée encore, et toujours il arrivera une nouvelle idée, s'il arrive toujours que l'idée ressemble à ce qui participe d'elle. — Tu as raison. — Ce n'est donc pas par la ressemblance que les choses participent des idées, et il faut chercher un autre mode de participation. — Il semble. — Tu vois donc, Socrate, dans quelles difficultés on tombe lorsqu'on établit des idées existant par elles-mêmes. — Je le vois. — Sache bien pourtant que tu n'as pas touché encore, pour ainsi dire, toute la difficulté qu'il y a à établir pour chaque être une idée différente. — Comment donc! reprit Socrate. — Parmi bien d'autres difficultés, voici la plus grande : si quelqu'un disait que les idées ne pourraient pas être connues si elles étaient telles qu'elles doivent être suivant nous, on ne pourrait lui prouver qu'il se trompe, à moins qu'il n'eût beaucoup d'expérience de ces sortes de discus-

sions, qu'il ne fût pas mal doué de la nature, et qu'il ne consentît à suivre celui qui se serait chargé de prouver ce qu'il conteste, dans des argumentations très-diverses et tirées de fort loin; autrement, on ne pourrait réfuter celui qui nierait que les idées pussent être connues. — Pourquoi donc, Parménide? demanda Socrate. — Parce que toi et tous ceux qui attribuent à chaque chose particulière une certaine essence existant en soi, vous conviendrez d'abord, si je ne me trompe, qu'aucune de ces essences n'est en nous. — En effet, reprit Socrate, comment alors pourrait-elle exister en soi? — Tu as raison. Ainsi, celles des idées qui sont ce qu'elles sont par leurs rapports réciproques, tiennent leur essence de leurs rapports les unes avec les autres, et non de leurs rapports avec les copies qui s'en trouvent auprès de nous, ou comme on voudra appeler ce dont nous participons et recevons par là tel ou tel nom *; et, à leur tour,

* Par exemple la grandeur et la petitesse relative et sensible, distincte de la grandeur absolue et idéale, et qui nous fait appeler nous et tout ce qui en participe, grands, petits, etc. Dans la pensée et dans le langage de Platon, c'est aux idées que nous participons et des idées que nous prenons tels ou tels noms. Mais ici, dans l'hypothèse où nous n'avons aucun rapport avec les idées, il faut supposer quelque autre chose de relatif et de sensible dont nous participions et dont nous recevions le nom.

les copies qui ont les mêmes noms que les idées existent par leurs rapports entre elles, et non avec les idées qui portent ces noms. — Comment entends-tu cela? reprit Socrate. — Supposé que quelqu'un d'entre nous soit le maître ou l'esclave d'un autre, il ne sera pas l'esclave du maître en soi ou de l'idée du maître, ni le maître de l'esclave en soi; homme, il sera le maître ou l'esclave d'un homme. De même, c'est la domination en soi qui est la domination par rapport à l'esclavage en soi, et l'esclavage en soi par rapport à la domination en soi. Ce qui est en nous ne se rapporte pas aux idées, ni les idées à nous; mais, je le répète, les idées se rapportent les unes aux autres, et les choses sensibles les unes aux autres. Comprends-tu ce que je dis? — Parfaitement, reprit Socrate. — La science en soi est donc la science de la vérité en soi? — Oui. — Chaque science en soi serait donc aussi la science d'un être en soi? — Oui. — Et la science qui est parmi nous ne sera-t-elle pas la science de la vérité qui est parmi nous? Et, par conséquent, chacune des sciences qui sont parmi nous ne serait-elle pas la science d'une des choses qui existent parmi nous? — Nécessairement. — Mais, tu conviens que nous ne possédons pas les idées elles-mêmes, et qu'elles ne peuvent pas être parmi nous. — Oui. — Or, n'est-ce pas seulement par

l'idée de la science qu'on connaît les idées en elles-mêmes ? — Oui. — Et cette idée de la science, nous ne la possédons pas ? — Non. — Donc, nous ne connaissons aucune idée, puisque nous n'avons pas part à la science en soi. — Il semble. — Donc, nous ne connaissons ni le beau en soi, ni le bon en soi, ni aucune de ces choses que nous reconnaissons comme des idées existant par elles-mêmes. — J'en ai peur. — Mais voici quelque chose de plus grave encore. — Quoi donc ? — M'accorderas-tu que s'il y a une science en soi, elle doit être beaucoup plus exacte et plus parfaite que la science qui est en nous ? De même pour la beauté et pour tout le reste. — Oui. — Et si jamais un être peut posséder la science en soi, ne penseras-tu pas que c'est à Dieu seul, et à nul autre, que peut appartenir la science parfaite ? — Nécessairement. — Mais Dieu possédant la science en soi, pourra-t-il connaître ce qui est en nous ? — Pourquoi pas ? — Parce que nous sommes convenus, Socrate, reprit Parménide, que les idées ne se rapportent pas à ce qui est parmi nous, ni ce qui est parmi nous aux idées, mais les idées à elles-mêmes, et ce qui est parmi nous à ce qui est parmi nous. — Nous en sommes convenus. — Si donc la domination et la science parfaite appartiennent aux dieux, leur domination ne s'exercera jamais sur

nous, et leur science ne nous connaîtra jamais, ni nous, ni rien de ce qui nous appartient; mais, de même que l'empire que nous possédons parmi nous ne nous donne aucun empire sur les dieux, et que notre science ne connaît rien des choses divines, de même et par la même raison ils ne peuvent, tout dieux qu'ils sont, ni être nos maîtres, ni connaître les choses humaines.—Mais, dit Socrate, n'est-il pas trop étrange d'ôter à Dieu la connaissance?—C'est cependant, répondit Parménide, ce qui doit nécessairement arriver, cela et bien d'autres choses encore, s'il y a des idées des êtres subsistant en elles-mêmes et si on tente de déterminer la nature de chacune d'elles; de sorte que celui qui entendra avancer cette doctrine, pourra soutenir, ou qu'il n'y a pas de semblables idées, ou que, s'il y en a, elles ne peuvent être connues par la nature humaine. Et cela aura tout l'air d'une difficulté sérieuse, et, comme nous le disions tout à l'heure, il sera singulièrement malaisé de convaincre d'erreur celui qui l'aura proposée. Il faudra un homme bien heureusement né pour comprendre qu'à toute chose répond un genre et une essence en soi; et il en faudrait un plus admirable encore, pour trouver tout cela et pour l'enseigner à un autre avec les explications convenables.—J'en conviens, Parménide, dit Socrate; je suis tout-à-fait de ton

avis. — Mais, cependant, reprit Parménide, si en considérant tout ce que nous venons de dire et tout ce que l'on pourrait dire encore, on venait à nier qu'il y eût des idées des êtres, et qu'on se refusât à en assigner une à chacun d'eux, on ne saurait plus où tourner sa pensée, lorsqu'on n'aurait plus pour chaque être une idée subsistant toujours la même, et, par là, on rendrait le discours absolument impossible. Il me semble que tu comprends très-bien cela. — Tu dis vrai, repartit Socrate.

— Quel parti prendras-tu donc au sujet de la philosophie? et de quel côté te tourneras-tu, dans cette incertitude? — Je ne le vois point pour l'heure. — C'est que tu entreprends, Socrate, de définir le beau, le juste, le bon et les autres idées avant d'être suffisamment exercé. Je m'en suis déjà aperçu dernièrement, lorsque je t'ai entendu t'entretenir avec Aristote, que voici. Elle est belle et divine, sache-le bien, cette ardeur qui t'anime pour les discussions philosophiques. Mais essaie tes forces et exerce-toi, tandis que tu es jeune encore, à ce qui semble inutile et paraît au vulgaire un pur verbiage; sans quoi la vérité t'échappera. — Et en quoi consiste donc cet exercice, Parménide? — Zénon t'en a donné l'exemple; seulement j'ai été charmé de t'entendre lui dire que tu voudrais voir la discussion porter

non sur des objets visibles, mais sur les choses que l'on saisit par la pensée seule, et qu'on peut regarder comme des idées. — C'est qu'en effet il me semble que dans le premier point de vue il n'est pas difficile de démontrer que les mêmes choses sont semblables et dissemblables, et susceptibles de tous les contraires. — Très-bien, répondit Parménide. Cependant, pour te mieux exercer encore, il ne faut pas te contenter de supposer l'existence de quelqu'une de ces idées dont tu parles, et d'examiner les conséquences de cette hypothèse; il faut supposer aussi la non-existence de cette même idée. — Que veux-tu dire? — Par exemple, si tu veux reprendre l'hypothèse d'où partait Zénon, celle de l'existence de la pluralité, et examiner ce qui doit arriver tant à la pluralité elle-même relativement à elle-même et à l'unité, qu'à l'unité relativement à elle-même et à la pluralité; de même aussi il te faudra considérer ce qui arriverait, s'il n'y avait point de pluralité, à l'unité et à la pluralité, chacune relativement à elle-même et relativement à son contraire. Tu pourras pareillement supposer tour à tour l'existence et la non-existence de la ressemblance, et examiner ce qui doit arriver dans l'une et l'autre hypothèse, tant aux idées que tu auras supposées être ou ne pas être, qu'aux autres idées,

les unes et les autres par rapport à elles-mêmes et par rapport les unes aux autres. Et de même pour le dissemblable, le mouvement et le repos, la naissance et la mort, l'être et le non-être eux-mêmes. En un mot, pour toute chose que tu pourras supposer être ou ne pas être ou considérer comme affectée de tout autre attribut, il faut examiner ce qui lui arrivera, soit par rapport à elle-même, soit par rapport à toute autre chose qu'il te plaira de lui comparer, ou par rapport à plusieurs choses, ou par rapport à tout; puis examiner à leur tour les autres choses, et par rapport à elles-mêmes et par rapport à toute autre dont tu voudras de préférence supposer l'existence ou la non-existence: voilà ce qu'il te faut faire si tu veux t'exercer complétement, afin de te rendre capable de discerner clairement la vérité. — Tu me parles-là, Parménide, dit Socrate, d'un travail bien ardu; au reste, je ne comprends pas encore très-bien. Mais pourquoi n'entreprends-tu pas toi-même de développer les conséquences de quelque hypothèse, afin que je t'entende mieux? — Tu me demandes, Socrate, une entreprise pénible à mon âge. — Et toi, Zénon, reprit Socrate, pourquoi ne te charges-tu pas toi-même de développer quelque hypothèse? — Alors Zénon dit en riant: Socrate, prions-en Parménide lui-même. Ce n'est pas une petite affaire

que cet exercice dont il parle; et peut-être ne vois-tu pas quelle tâche tu lui imposes. Si notre réunion était plus nombreuse, il ne siérait pas de lui adresser cette prière, parce qu'il n'est pas convenable, surtout pour un vieillard comme lui, de traiter de pareils sujets en présence de beaucoup de monde ; car la foule ignore qu'il est impossible d'atteindre la vérité sans ces recherches et sans ces voyages à travers toutes choses. Maintenant, Parménide, je me joins aux prières de Socrate pour t'entendre encore une fois, après si longtemps.

A ces mots, nous dit Antiphon d'après le récit de Pythodore, celui-ci, ainsi qu'Aristote et les autres, se mirent à prier Parménide de ne pas se refuser à donner un exemple de ce qu'il venait de dire. — Allons, dit Parménide, il faut obéir, quoiqu'il m'arrive la même chose qu'au cheval d'Ibycus, vieux coursier souvent victorieux autrefois, qu'on allait encore atteler au char, et à qui son expérience faisait redouter l'événement. Le vieux poëte se désignait par là lui-même pour montrer que c'était bien à contre-cœur qu'à son âge il subit le joug de l'amour*. Et moi aussi je tremble quand je songe, moi, vieillard, quelle foule de discussions j'ai à traverser. Ce-

* Ibycus, poëte de Regghio. Le scholiaste de Platon nous a conservé les vers auxquels il est fait ici allusion.

pendant il faut vous complaire, puisque Zénon le veut aussi; et du reste, nous sommes entre nous. Par où donc commencerons-nous? Quelle hypothèse établirons-nous d'abord? Voulez-vous, puisqu'il faut jouer ce jeu pénible, que je commence par moi et ma thèse sur l'unité, en examinant quelles seront les conséquences de l'existence ou de la non-existence de l'unité? — Fort bien, dit Zénon. — Maintenant, reprit Parménide, qui est-ce qui me répondra? Le plus jeune? oui; c'est celui qui élèvera le moins de difficultés, et qui me répondra le plus sincèrement ce qu'il pense; et en même temps ses réponses ne me fatigueront pas. — Me voilà prêt, Parménide, dit alors Aristote; car c'est moi que tu désignes, quand tu parles du plus jeune. Ainsi, interroge-moi, je te répondrai. — Soit.

Si l'un existe, il n'est pas multiple? — Comment en serait-il autrement? — Il n'a donc pas de parties, et n'est pas un tout? — Eh bien! — La partie est une partie d'un tout. — D'accord. — Or, le tout n'est-il pas ce dont aucune partie ne manque? — Évidemment. — Donc, de l'une et de l'autre manière, comme tout et comme ayant des parties, l'un serait formé de parties? — Nécessairement. — Ainsi, de l'une et de l'autre manière, l'un serait multiple et non un. — En effet. — Or, il faut que l'un soit un et non pas multiple.

— Il le faut. — Si l'un est un, il ne peut donc pas être un tout, ni avoir des parties. — Non. — Si donc l'un n'a pas de parties, il n'aura non plus ni commencement, ni fin, ni milieu, car ce seraient là des parties. — C'est juste. — Le commencement et la fin sont les limites d'une chose. — Certainement. — L'un est donc illimité, s'il n'a ni commencement ni fin. — Il est illimité. — Et il n'a point de figure, puisqu'il n'est ni rond ni droit. — Et pourquoi ? — N'appelle-t-on pas rond ce dont les extrémités sont partout à égale distance du milieu ? — Oui. — Et droit, ce dont le milieu est en avant de chacune des deux extrémités ? — Oui. — Ainsi l'un aurait des parties et serait multiple, s'il était de figure ronde ou droite. — Incontestablement. — Il n'est donc ni droit ni rond, puisqu'il n'a pas de parties. — Sans doute. — Cela étant, il ne sera nulle part, car il ne peut être ni en lui-même ni en aucune autre chose. — Comment cela ? — S'il était en une autre chose que lui-même, il en serait entouré comme en cercle, et la toucherait par beaucoup d'endroits. Or, ce qui est un, indivisible, et ne participant aucunement de la forme du cercle, ne peut pas être touché en plusieurs endroits circulairement. — C'est impossible. — S'il est en lui-même, il s'entourera lui-même, sans être pourtant autre que lui-même,

si c'est en lui-même qu'il est; car on ne peut être en une chose qu'on n'en soit entouré. — Impossible. — Par conséquent, ce qui entoure sera autre que ce qui est entouré; car une seule et même chose ne peut pas faire et souffrir tout entière en même temps la même chose : l'un ne serait plus un, mais deux. — Nécessairement. — L'un n'est donc nulle part, et il n'est ni dans lui-même ni dans aucune autre chose. — Non. — Cela étant, vois s'il est possible que l'un soit en repos ou en mouvement. — Pourquoi? — Parce que, s'il est en mouvement, ou il change de lieu ou il s'altère, car il n'y a que ces deux mouvements. — Eh bien! — Si l'un est altéré dans sa nature, il est impossible qu'il soit encore un. — Oui. — Donc il ne se meut pas par altération. — Cela est évident. — Ce serait donc par changement de lieu? — Peut-être. — Dans ce cas, ou l'un tournerait sur un même lieu en cercle autour de lui-même, ou il changerait successivement de place. — Nécessairement. — Or, ce qui tourne en cercle autour de soi-même doit s'appuyer sur son milieu, et avoir des parties différentes de lui-même et qui se meuvent autour du milieu; car, comment ce qui n'a ni milieu ni parties pourroit-il se mouvoir en cercle autour de son milieu? — Cela ne serait pas possible. — Mais s'il change de

place, il arrive successivement dans différents lieux, et c'est de cette manière qu'il se meut. — Dans ce cas, oui. — Or, n'avons-nous pas vu qu'il est impossible que l'un soit contenu quelque part dans aucune chose? — Oui. — Et à plus forte raison, est-il impossible qu'il vienne à entrer dans aucune chose. — Je ne vois pas comment. — Lorsqu'une chose arrive dans une autre, n'est-ce pas une nécessité qu'elle n'y soit pas encore tandis qu'elle arrive, et qu'elle n'en soit pas entièrement dehors, si elle y arrive déjà? — C'est une nécessité. — Or, c'est ce qui ne peut arriver qu'à une chose qui ait des parties; car il n'y a qu'une pareille chose qui puisse avoir quelque chose d'elle-même dedans et quelque chose dehors. Mais ce qui n'a pas de parties, ne peut en aucune manière se trouver à la fois tout entier ni en dehors ni en dedans d'une autre chose. — C'est vrai. — Mais, n'est-il pas encore bien plus impossible que ce qui n'a pas de parties et qui n'est pas un tout, arrive quelque part, soit par parties soit en totalité? — C'est évident. — L'un ne change donc pas de place, ni en allant quelque part et en arrivant en quelque chose, ni en tournant en un même lieu, ni en changeant de nature. — Il semble. — L'un est donc absolument immobile. — Oui. — De plus, nous soutenons qu'il ne peut

être en rien. — Nous le soutenons. — Il n'est donc jamais dans le même lieu. — Comment? — Parce qu'alors il demeurerait dans un lieu. — D'accord. — Or, il ne peut être, comme nous avons vu, ni dans lui-même ni dans rien autre. — Oui. — L'un n'est donc jamais au même lieu. — Il semble. — Mais, ce qui n'est jamais dans le même lieu n'est point en repos ni ne s'arrête. — Non. — Donc, l'un n'est ni en repos ni en mouvement. — Cela est manifeste. — Il n'est donc pas non plus identique ni à un autre ni à lui-même, et il n'est pas autre non plus ni que lui-même ni qu'aucun autre. — Comment cela? — S'il était autre que lui-même, il serait autre que l'un et ne serait pas un. — C'est vrai. — Et s'il était le même qu'un autre, il serait cet autre et ne serait plus lui-même; en sorte que, dans ce cas aussi, il ne serait plus ce qu'il est, à savoir l'un, mais autre que l'un. — Sans doute. — Donc il ne peut être le même qu'un autre, ni autre que lui-même. — Tu as raison. — Mais il ne sera pas autre qu'un autre tant qu'il sera un; car ce n'est pas l'un qui peut être autre que quoi que ce soit, mais bien l'autre seulement et rien autre chose. — Bien. — Ainsi, il ne peut pas être autre, en tant qu'il est un; n'est-ce pas ton avis? — Oui. — Or, s'il n'est pas autre par là, il ne l'est pas par lui-même; et s'il ne l'est pas par lui-

même, il ne l'est pas lui-même; n'étant donc lui-même autre en aucune façon, il ne sera autre que rien. — Fort bien. — Et il ne sera pas non plus le même que lui-même. — Comment? — Parce que la nature de l'un n'est pas celle du même. — Eh bien! — Parce que ce qui est devenu le même qu'un autre ne devient pas pour cela un. — Comment? — Ce qui est devenu le même que plusieurs choses, doit être plusieurs et non pas un. — C'est vrai. — Mais si l'un et le même ne différaient en rien, toutes les fois qu'une chose deviendrait la même, elle deviendrait une, et ce qui deviendrait un deviendrait toujours le même. — C'est cela. — Si donc l'un est le même que lui-même, il ne sera pas un avec lui-même; de sorte que, tout en étant un, il ne sera pas un. — Mais cela est impossible. — Donc il est impossible que l'un soit ni autre qu'un autre, ni le même que soi-même. — Impossible. — Ainsi l'un ne peut être ni autre, ni le même, ni qu'aucune autre chose ni que soi-même. — Non. — Mais l'un ne sera pas non plus semblable ni dissemblable ni à lui-même ni à un autre. — Comment? — Parce que le semblable participe en quelque manière du même. — Oui. — Or, nous avons vu que le même est étranger par nature à l'un. — Nous l'avons vu. — Mais si l'un participait encore à une autre

manière d'être que celle d'être un, il serait plus qu'un; ce qui est impossible. — Oui. — Ainsi l'un ne peut être le même ni qu'autre chose ni que lui-même. — Il paraîtrait. — Donc, il ne peut être semblable ni à rien autre ni à lui-même. — Il y a apparence. — Mais l'un ne peut pas non plus participer de la différence; car, de cette façon encore, il se trouverait participer de plusieurs manières d'être, et non pas seulement de l'unité. — En effet. — Or, ce qui participe de la différence soit envers soi-même, soit envers une autre chose, est dissemblable ou à soi-même ou à autre chose, si le semblable est ce qui participe du même. — C'est juste. — Par conséquent, l'un ne participant en aucune manière de la différence, n'est dissemblable en aucune manière ni à soi-même ni à aucune autre chose. — D'accord. — Donc, l'un n'est semblable, de même qu'il n'est dissemblable, ni à lui-même ni à rien autre. — Cela paraît évident. — Cela étant, il ne sera égal ni à lui-même ni à rien autre. — Comment? — S'il est égal à une autre chose, il sera de même mesure que la chose à laquelle il est égal. — Oui. — S'il est plus grand ou plus petit, et commensurable avec les choses relativement auxquelles il est plus grand ou plus petit, il contiendra plus de fois la mesure commune que celles qui sont plus petites que lui, et moins de fois que celles qui

sont plus grandes. — Oui. — S'il n'est pas commensurable avec elles, il contiendra des mesures plus grandes ou plus petites que celles des choses plus petites ou plus grandes que lui.—Sans doute. —Or, n'est-il pas impossible que ce qui ne participe pas du même, ait la même mesure ou quoi que ce soit de même que quelque chose que ce soit? — C'est impossible.— L'un n'est donc égal ni à lui-même ni à rien autre, s'il n'est pas de même mesure. — Évidemment.—Mais soit qu'il contînt plus de mesures ou des mesures plus petites ou plus grandes, autant il en contiendrait, autant il aurait de parties, et alors il ne serait plus un; il serait autant de choses qu'il aurait de parties. — C'est juste. — Et s'il ne contenait qu'une seule mesure, il serait égal à la mesure; or, nous avons vu qu'il était impossible qu'il fût égal à rien. — Nous l'avons vu. — Par conséquent l'un ne participant pas d'une seule mesure, ni d'un plus grand nombre, ni d'un moins grand nombre, en un mot ne participant aucunement du même, l'un, dis-je, ne sera égal ni à lui-même ni à aucune autre chose, de même qu'il ne sera ni plus grand ni plus petit que lui-même ni qu'aucune autre chose. — Assurément. — Mais quoi! penses-tu que l'un puisse être plus vieux ou plus jeune, ou du même âge qu'aucune autre chose? — Pourquoi pas? — C'est

que s'il a le même âge que lui-même ou que telle autre chose, il participera de l'égalité et de la ressemblance relativement au temps, et que nous avons dit que ni la ressemblance ni l'égalité ne conviennent à ce qui est un. — Nous l'avons dit. — Et nous avons dit aussi que l'un ne participe ni de la dissemblance ni de l'inégalité. — Oui. — Cela étant, comment se pourrait-il qu'il fût plus jeune ou plus vieux ou du même âge que quoi que ce soit? — Cela ne se peut. — Ainsi donc, l'un ne sera ni plus jeune ni plus vieux ni du même âge que lui-même, ni qu'aucune autre chose. — Cela est évident. — Mais si telle est la nature de l'un, il ne peut être dans le temps; car n'est-ce pas une nécessité que ce qui est dans le temps devienne toujours plus vieux que soi-même? — Cela est nécessaire. — Et ce qui est plus vieux n'est-il pas toujours plus vieux que quelque chose de plus jeune? — Sans doute. — Ce qui devient plus vieux que soi-même, devient donc aussi plus jeune que soi-même, puisqu'il doit toujours y avoir quelque chose par rapport à quoi il devienne plus vieux. — Que veux-tu dire? — Le voici: une chose ne peut devenir différente d'une autre qui est déjà différente d'elle; une chose est différente d'une autre chose qui est actuellement différente d'elle; une chose est devenue ou deviendra différente

d'une chose qui est déjà devenue ou qui deviendra différente d'elle ; mais une chose n'est pas devenue, ni ne deviendra, ni n'est actuellement différente de ce qui devient différent d'elle; elle en devient seulement différente : or plus vieux est une différence par rapport à plus jeune, et à rien autre chose. — Oui. — Donc, ce qui devient plus vieux que soi-même devient nécessairement en même temps plus jeune que soi-même. — Il paraît. — Et toute chose qui devient, qui est, qui est devenue, ou qui deviendra, devient, est, est devenue, ou deviendra dans un temps, non pas plus grande ou plus petite qu'elle-même, mais égale à elle-même. — Cela est encore nécessaire. — Il est donc nécessaire, à ce qu'il paraît, que tout ce qui est dans le temps, et ce qui participe de cette manière d'être, ait toujours le même âge que soi, et devienne à la fois et plus vieux et plus jeune que soi-même. — Il y a apparence. — Or, nous avons vu que rien de tout cela ne convient à l'un. — Rien de tout cela. — Il n'a donc aucun rapport avec le temps, et n'est dans aucun temps. — Assurément; nous venons d'en voir la démonstration. — Mais, dis-moi, ces mots : il était, il devient, il est devenu, ne semblent-ils pas signifier, dans ce qui est devenu, une participation à un temps passé? — Certainement. — Et ces autres mots : il sera, il deviendra, il sera devenu,

ne signifient-ils pas une participation à un temps à venir? — Oui. — Et il est, il devient, une participation à un temps présent? — Tout-à-fait. — Si donc l'un ne participe absolument d'aucun temps, il ne devient jamais, ni ne devenait, ni n'était jamais; il n'est devenu, ni ne devient, ni n'est à présent; il ne deviendra, ni ne sera devenu, ni ne sera jamais par la suite. — Cela est très-vrai. — Or, peut-on participer de l'être autrement qu'en quelqu'une de ces manières? — Non. — Donc, l'un ne participe aucunement de l'être. — Selon toute apparence. — L'un n'est donc d'aucune manière? — Il paraîtrait. — Il n'est donc pas non plus tel qu'il soit un; puisque alors il serait un être, et participerait de l'être. Par conséquent, si nous devons nous fier à cette démonstration, l'un n'est pas un et n'est pas. — Je le crains. — Et ce qui n'est pas, peut-il y avoir quelque chose qui soit à lui ou de lui? — Comment serait-ce possible? — Il n'a donc pas de nom, et on n'en peut avoir ni idée, ni science, ni sensation, ni opinion. — Évidemment. — Il ne peut donc être ni nommé ni exprimé; on ne peut s'en former d'opinion ni de connaissance, et aucun être ne peut le sentir. — Il n'y a pas d'apparence. — Mais est-il donc possible qu'il en soit ainsi de l'un? — Je ne puis pas le penser.

Veux-tu maintenant que nous revenions à notre supposition, pour voir si, en reprenant la chose de nouveau, nous n'obtiendrons pas d'autres résultats? — Très volontiers. — Ainsi ne disons-nous pas que si l'un existe, il faut lui attribuer tout ce qui suit en lui de son existence? N'est-ce pas cela? — Oui. — Reprenons donc du commencement.

Si l'un est, se peut-il qu'il soit sans participer de l'être? Ne devons-nous pas reconnaître l'être de l'un comme n'étant pas la même chose que l'un? Car, autrement, ce ne serait pas son être, et l'un n'en participerait pas; mais ce serait à peu près la même chose que de dire; *l'un est*, ou *l'un un*. Or, ce que nous nous sommes proposé, c'est de rechercher ce qui arrivera, non pas dans l'hypothèse de l'unité de l'un, mais dans celle de l'existence de l'un. N'est-il pas vrai? — Tout-à-fait. — Ainsi, nous voulons dire que *est* signifie autre chose que *un*. — Nécessairement. — Dire que l'un est, c'est donc dire en abrégé que l'un participe de l'être? — Oui. — Disons donc encore une fois ce qui arrivera si l'un est. Examine si de notre hypothèse ainsi établie il ne suit pas que l'être est *une* chose qui a des parties. — Comment? — Le voici. Si *il est* se dit de l'un qui est, et *un* de l'être un, et si l'être et l'un ne sont pas la même chose,

mais appartiennent également à cette chose que nous avons supposée, je veux dire l'un qui est, ne faut-il pas reconnaître dans cet un qui est, un tout, dont l'un et l'être sont les parties? — Il le faut. — Appellerons-nous chacune de ces deux parties une partie simplement, ou plutôt la partie ne doit-elle pas être dite la partie d'un tout? — Oui, la partie d'un tout. — Et un tout, c'est ce qui est un et qui a des parties. — Sans doute. — Mais quoi! ces deux parties de l'un qui est, l'un et l'être, se séparent-elles jamais l'une de l'autre, l'un de l'être ou l'être de l'un? — Jamais. — Ainsi chacune des deux parties contient encore l'autre, et la plus petite partie, être ou un, est composée de deux parties. On peut poursuivre toujours le même raisonnement; quelque partie que l'on prenne, elle contient toujours, par la même raison, les deux parties: l'un contient toujours l'être, et l'être toujours l'un; en sorte que chacun est toujours deux et jamais un. — Assurément. — De cette manière, l'un qui est serait une multitude infinie? — Il semble. — Tournons-nous maintenant de ce côté. — Lequel? — Nous disions que l'un participe de l'être, et que c'est ce qui fait qu'il est un être. — Oui. — Et c'est par là que l'un qui est nous est apparu comme multiple. — Oui. — Mais quoi! ce même un, que nous disons qui participe de l'être, si

nous le considérons seul en lui-même, séparément de ce dont il participe, nous apparaîtra-t-il comme simplement un, ou comme multiple? — Comme un, à ce qu'il me semble. — Voyons. Il faut bien que son être et lui soient deux choses différentes, si l'un n'est pas l'être, mais seulement participe à l'être en tant qu'il est un. — Il le faut. — Or, si autre chose est l'être, autre chose l'un, ce n'est pas par son unité que l'un est autre que l'être, ni par son être que l'être est autre que l'un : c'est par l'autre et le différent qu'ils sont autres. — Oui. — De sorte que l'autre n'est pas la même chose que l'un ni que l'être. — Évidemment. — Mais quoi! si nous prenons ensemble, soit l'être et l'autre, soit l'être et l'un, soit l'un et l'autre, comme tu l'aimeras le mieux ; n'aurons-nous pas pris à chaque fois un assemblage que nous serons en droit de désigner par cette expression, *tous deux*? — Comment? — Le voici. Ne peut-on pas nommer l'être? — Oui. — Et nommer l'un? — Aussi. — Ne les nomme-t-on donc pas *l'un et l'autre*? — Oui. — Mais lorsque je dis : l'être et l'un, ne les ai-je pas nommés tous deux? — Sans doute. — Et lorsque je dis l'être et l'autre, ou l'être et l'un, ne puis-je pas également dire chaque fois *tous deux*? — Oui. — Et ce dont on est en droit de dire *tous deux*, cela peut-il faire tous deux sans faire deux?

— C'est impossible. — Or, où il y a deux choses, est-il possible que chacune ne soit pas une? — Ce n'est pas possible. — Si donc les choses que nous venons de considérer peuvent être prises deux à deux, chacune d'elles est une. — Assurément. — Mais si chacune est une, en ajoutant une chose quelconque à l'un quelconque de ces couples, le tout ne formerait-il pas trois? — Oui. — Trois n'est-il pas impair, et deux n'est-il pas pair? — Oui. — Or, là où il y a deux, n'y a-t-il pas aussi nécessairement deux fois, et où il y a trois, trois fois, s'il est vrai que le deux se compose de deux fois un, et le trois de trois fois un? — Nécessairement. — Et là où il y a deux et deux fois, n'y a-t-il pas aussi nécessairement deux fois deux? Et là où il y a trois et trois fois, trois fois trois? — Certainement. — Et là où il y a trois par deux fois, et deux par trois fois, n'y a-t-il pas aussi nécessairement trois fois deux et deux fois trois? — Il le faut bien. — On aura donc les nombres pairs un nombre de fois pair, les impairs un nombre de fois impair: les pairs un nombre de fois impair, les impairs un nombre de fois pair. — Oui. — S'il en est ainsi, ne crois-tu pas qu'il n'y a pas un nombre qui ne doive être nécessairement? — Fort bien. — Donc, si l'un est, il faut nécessairement que le nombre soit aussi. — Nécessairement. — Et si le nombre

est, il y a aussi de la pluralité et une multitude infinie d'êtres. Ou n'est-il pas vrai qu'il y aura un nombre infini et qui en même temps participe de l'être? — Si, cela est vrai. — Mais si tout nombre participe de l'être, chaque partie du nombre n'en participe-t-elle pas également? — Oui. — Donc, l'être est départi à tout ce qui est multiple, et aucun être, ni le plus petit, ni le plus grand, n'en est dépourvu. N'est-il même pas déraisonnable de poser un pareille question? car, comment un être pourrait-il être dépourvu de l'être? — C'est impossible. — L'être est donc partagé entre les êtres les plus petits et les plus grands, en un mot, entre tous les êtres; il est divisé plus que toute autre chose, et il y a une infinité de parties de l'être. — C'est cela. — Rien n'a donc plus de parties que l'être? — Rien. — Parmi toutes ces parties, en est-il une qui fasse partie de l'existence sans être une partie? — Comment serait-ce possible? — Et si telle ou telle partie existe, il faut, ce me semble, que tant qu'elle existe elle soit une chose; et il n'est pas possible qu'elle n'en soit pas une. — Il le faut. — L'un se trouve donc en chaque partie de l'être; grande ou petite il n'en est aucune à laquelle il manque. — Oui. — Mais s'il est un, se peut-il qu'il soit tout entier en plusieurs endroits à la fois. Pensez-y bien. — J'y pense, et je

vois que cela est impossible. — Il est donc divisé, s'il n'est pas partout tout entier ; car ce n'est qu'en se divisant qu'il peut se trouver à la fois dans toutes les parties de l'être. — Oui. — Mais ce qui est divisible est nécessairement autant de choses qu'il a de parties ? — Nécessairement. — Nous n'avons pas dit vrai tout à l'heure, en disant que l'être était distribué en une multitude de parties ; il ne peut pas être distribué en plus de parties que l'un, mais précisément en autant de parties que l'un ; car l'être ne manque jamais à l'un, ni l'un à l'être : ce sont deux choses qui vont toujours de pair. — Cela est manifeste. — L'un, partagé par l'être, est donc aussi plusieurs et infini en nombre. — Évidemment. — Ce n'est donc pas seulement l'être un qui est plusieurs, mais aussi l'un lui-même, divisé par l'être. — Sans aucun doute. — Et puisque les parties sont toujours les parties d'un tout, l'un sera limité en tant qu'il est un tout ; ou bien les parties ne sont-elles pas renfermées dans le tout ? — Nécessairement. — Mais ce qui renferme doit être une limite. — Oui. — L'un est donc à la fois un et plusieurs, tout et parties, limité et illimité en nombre. — Il semble bien. — Mais s'il est limité, n'a-t-il pas des bornes ? — Nécessairement. — Et s'il est un tout, n'aura-t-il pas aussi un commencement, un milieu et une

fin ? ou bien un tout peut-il exister sans ces trois conditions? et s'il vient à en manquer quelqu'une, sera-t-il encore un tout ? — Il n'en sera plus un. — L'un aurait donc, à ce qu'il paraît, un commencement, un milieu et une fin. — Il les aurait. — Or, le milieu est à égale distance des extrémités; car autrement il ne serait pas le milieu. — Tu as raison. — Cela étant, l'un participerait d'une certaine forme, soit droite, soit ronde, soit mixte. — Assurément. — Et, alors ne sera-t-il pas et en lui-même et en autre chose? — Comment ? — Toutes les parties sont dans le tout, et il n'y en a aucune hors du tout. — Oui. — Toutes les parties sont renfermées par le tout. — Oui. — Et toutes les parties de l'un, prises ensemble, constituent l'un, toutes, ni plus ni moins. — Sans contredit. — Le tout n'est-il donc pas aussi l'un ? — Soit. — Or, si toutes les parties sont dans un tout, et si toutes les parties ensemble constituent l'un et le tout lui-même, et que toutes les parties soient renfermées par le tout, l'un serait renfermé par l'un, et, par conséquent, nous voyons déjà que l'un serait dans lui-même. — Cela est clair. — D'un autre côté, le tout n'est pas dans les parties, ni dans toutes, ni dans quelqu'une. En effet, s'il était dans toutes les parties, il faudrait bien qu'il fût dans une des parties; car, s'il y en avait une dans laquelle il ne fût pas, il ne

pourrait pas être dans toutes. Et si cette partie que nous considérons est du nombre de toutes les parties, et que le tout ne soit pas en elle, comment serait-il dans toutes? — D'aucune manière. — Or, le tout ne peut pas être non plus dans quelques-unes des parties; car, s'il était dans quelques-unes, le plus serait dans le moins, ce qui est impossible. — Oui, impossible. — Mais si le tout n'est ni dans un plus grand nombre de parties qu'il en renferme, ni dans une de ses parties, ni dans toutes, il faut nécessairement qu'il soit en quelque autre chose, ou qu'il ne soit nulle part. — Nécessairement. — N'est-il pas vrai que s'il n'était nulle part, il ne serait rien? et, par conséquent, puisqu'il est un tout, et qu'il n'est pas en lui-même, il doit être en quelque autre chose. — Tout-à-fait. — Ainsi l'un, en tant qu'il est un tout, est en quelque chose d'autre que lui-même; mais, en tant qu'il est toutes les parties dont le tout est formé, il est en lui-même; en sorte que l'un est nécessairement et en lui-même et en quelque chose d'autre que lui-même. — Nécessairement. — Étant ainsi fait, l'un ne doit-il pas être en mouvement et en repos? — Comment? — Il est en repos, s'il est lui-même dans lui-même; car, étant dans une chose et n'en sortant pas, comme il arriverait s'il était toujours en lui-même, il serait toujours dans la même chose. — Oui. — Or,

ce qui est toujours dans la même chose est nécessairement toujours en repos. — Sans doute. — Au contraire, ce qui est constamment en quelque chose de différent, ne doit-il pas nécessairement n'être jamais dans le même? Et n'étant jamais dans le même, ne doit-il pas n'être jamais en repos; et n'étant pas en repos, ne doit-il pas être en mouvement? — Oui. — Donc, l'un étant toujours et en lui-même et en autre chose, est nécessairement toujours en mouvement et toujours en repos. — Évidemment. — Si ce que nous avons dit jusqu'ici de l'un, est vrai, il s'ensuit encore qu'il est tout à la fois identique à lui-même et différent de lui-même, et pareillement le même et autre que les autres choses. — Comment? — On peut dire ceci de toute chose à l'égard de toute autre chose : qu'elle est la même ou autre; ou que si elle n'est ni la même ni autre qu'une certaine chose, elle est ou une partie de cette chose, ou le tout dont cette chose est une partie. — D'accord. — Or, l'un est-il une partie de lui-même? — Non. — L'un ne peut donc pas non plus être le tout de lui-même, en étant la partie de ce tout, et par conséquent de lui-même. — Il ne le peut pas non plus. — L'un serait-il donc autre que l'un? — Non certes. — Il ne peut pas être autre que lui-même. — Non. — Mais s'il n'est, par rapport à lui-même, ni autre, ni tout, ni par-

tie, n'est-il pas nécessairement le même que lui-même? — Nécessairement. — Mais quoi! ce qui est ailleurs que lui-même, fût-il dans le même que soi-même, n'est-il pas autre que lui-même, puisqu'il est ailleurs? — Il me le semble. — Or, nous avons vu qu'il en est ainsi de l'être, qu'il est à la fois en lui-même et en un autre. — Nous l'avons vu. — Ainsi, par cette raison, l'un serait, ce semble, autre que lui-même. — Il semble. — Quoi donc! si quelque chose est autre que quelque chose, cette seconde chose ne sera-t-elle pas aussi autre que la première? — Nécessairement. — Mais tout ce qui n'est pas un n'est-il pas autre que l'un, et l'un à son tour autre que ce qui n'est pas un? — Certainement. — L'un serait donc autre que tout le reste. — Oui. — Maintenant, fais attention: le même et l'autre ne sont-ils pas contraires entre eux? — Soit. — Et le même se trouvera-t-il jamais dans l'autre, ou l'autre dans le même? — Cela ne sera jamais. — Si donc l'autre n'est jamais dans le même, il n'y a pas un être dans lequel l'autre se trouve jamais pendant un temps; car s'il se trouvait quelque temps en quelque chose, pendant ce temps l'autre serait compris dans le même, n'est-ce pas? — Oui. — Puis donc, que l'autre n'est jamais compris dans le même, il ne sera jamais dans aucun être. — C'est vrai. — L'autre

ne sera donc pas dans ce qui n'est pas un, ni dans ce qui est un. — Non. — Ce ne sera donc pas par l'autre que l'un sera autre que ce qui n'est pas un, et ce qui n'est pas un autre que l'un. — Non. — Mais ce n'est pas non plus par eux-mêmes que l'un et le non-un seront autres, s'ils ne participent point de l'autre. — Sans doute. — Or, s'ils ne sont autres ni par eux-mêmes ni par l'autre, la différence entre eux ne s'évanouira-t-elle pas? — Elle s'évanouira. — D'un autre côté, ce qui n'est pas un ne participe pas de l'un; car, autrement, il ne serait pas ce qui n'est pas un, mais plutôt il serait un. — C'est vrai. — Ce qui n'est pas un ne peut pas non plus être un nombre; car avoir du nombre ne serait pas être tout-à-fait sans unité. — Non, en vérité. — Mais quoi! ce qui n'est pas un pourrait-il former des parties de l'un? ou plutôt ne serait-ce pas encore participer de l'un? — Ce serait en participer. — Si donc l'un est absolument un, et le non-un absolument non-un, l'un ne peut être ni une partie du non-un, ni un tout dont le non-un fasse partie; et réciproquement, le non-un ne peut former ni le tout ni les parties de l'un. — Non. — Or, nous avons dit que les choses qui ne sont, à l'égard les unes des autres, ni tout, ni parties, ni autres, sont les mêmes. — Oui, nous l'avons dit. — Dirons-nous donc aussi que l'un étant

dans ce rapport avec le non-un, lui est identique? — Nous le dirons. — Ainsi, à ce qu'il paraît, l'un est autre que tout et que lui-même, et le même que tout et que lui-même. — J'ai bien peur que ce ne soit la conséquence évidente de notre déduction. — L'un serait-il aussi semblable et dissemblable à lui-même et aux autres choses? — Peut-être. — Mais, puisqu'il s'est montré autre que tout le reste, tout le reste est aussi autre que lui. — Assurément. — Et n'est-il pas autre que ce qui n'est pas un, précisément comme ce qui n'est pas lui est autre que lui, ni plus ni moins? — Certainement. — Si ce n'est ni plus ni moins, c'est donc semblablement? — Oui. — Ainsi, par cela même que l'un se trouve être autre que tout le reste, et tout le reste autre que lui, par cela même et dans la même mesure l'un se trouvera le même que tout le reste, et tout le reste le même que l'un. — Que veux-tu dire? — Le voici : chaque nom, ne l'appliques-tu pas à une chose? — Oui. — Eh bien! peux-tu prononcer le même nom plusieurs fois, ou ne le peux-tu prononcer qu'une fois? — Plusieurs fois. — Est-ce que, en prononçant un nom une fois, tu désignes la chose qui porte ce nom, et qu'en l'énonçant plusieurs fois, tu ne la désignes pas? ou bien ne désignes-tu pas nécessairement la même chose, soit que tu prononces le même

nom une fois, ou plusieurs fois? — Sans doute. — Or, le mot *autre* est aussi le nom de quelque chose? — Certainement. — Ainsi, lorsque tu le prononces, soit une fois, soit plusieurs fois, tu ne nommes par là que la chose dont c'est le nom. — Nécessairement. — Quand nous disons que tout le reste est autre que l'un, et l'un autre que tout le reste, en prononçant ainsi deux fois le mot autre, il n'en est pas moins vrai que nous ne désignons par là que cette seule et unique chose dont le mot *autre* est le nom. — Nul doute. — Ainsi, en tant que l'un est autre que tout le reste, et tout le reste autre que l'un, l'un, participant au même *autre* que tout le reste, ne participe pas à une chose différente, mais à la même chose que tout le reste. Or, ce qui participe en quelque manière de la même chose, est semblable. N'est-il pas vrai? — Oui. — Ainsi, c'est par la même raison qui fait que l'un se trouve être autre que tout le reste, que tout serait semblable à tout; car toute chose est autre que toute chose. — Il semble. — Cependant le semblable est contraire au dissemblable? — Oui. — Et le même contraire à l'autre? — Encore. — Or, nous avons aussi vu que l'un est le même que tout le reste. — Oui. — Mais, être le même que tout le reste, c'est un état contraire à celui d'être autre que tout le reste. — Assurément.

— Et nous avons vu qu'en tant qu'autre, l'un est semblable. — Oui. — Donc, en tant que le même, il sera dissemblable, puisqu'il sera dans l'état contraire à celui qui fait la ressemblance; car n'était-ce pas l'autre qui rendait semblable? — Oui. — Le même rendra donc dissemblable; ou bien il ne sera pas le contraire du différent. — Il semble. — Donc, l'un sera semblable et dissemblable aux autres choses : semblable en tant qu'autre, dissemblable en tant que le même. — Oui, selon toute apparence. — Voici encore une autre conséquence. — Laquelle? — En tant que l'un participe du même, il ne participe pas du différent; en tant qu'il ne participe pas du différent, il n'est pas dissemblable; et en tant qu'il n'est pas dissemblable, il est semblable. D'un autre côté, en tant qu'il participe du différent, il est différent, et en tant qu'il est différent, il est dissemblable. — Tu as raison. — Ainsi l'un, étant le même et étant autre que toutes les choses qui sont différentes de lui, leur sera, par ces deux raisons à la fois et par chacune d'elles séparément, semblable et dissemblable en même temps. — Tout-à-fait. — Mais si nous avons trouvé qu'il est à la fois le même et autre que lui-même, ne devons-nous pas trouver également qu'il est en même temps par ces deux raisons ensemble, et par chacune sépa-

rément, semblable et dissemblable à lui-même? — Nécessairement. — Maintenant, l'un est-il ou n'est-il pas en contact et avec lui-même et avec les autres choses? Penses-y bien. — Je vais y penser. — L'être nous est apparu comme contenu en quelque sorte dans le tout de lui-même. — Oui. — N'est-il donc pas aussi contenu dans les autres choses? — Oui. — Eh bien, en tant qu'il est dans les autres choses, il les touchera; en tant qu'il est dans lui-même, il lui sera impossible, il est vrai, de toucher les autres choses, mais il se touchera lui-même, s'il est en lui-même. — C'est évident. — De cette manière l'un se touchera lui-même et les autres choses. — Oui. — Eh bien, maintenant, tout ce qui doit toucher une chose ne doit-il pas se trouver immédiatement à la suite de ce qu'il doit toucher, et occuper la place qui vient après celle où se trouve ce qu'il touche? — Nécessairement. — L'un aussi, s'il doit se toucher lui-même, doit donc être immédiatement à la suite de lui-même. — Il le faut bien. — Or, c'est ce qui ne peut arriver qu'à ce qui est entre deux et qui se trouve à la fois en deux endroits; et tant que l'un sera un, cela lui sera interdit. — Oui. — C'est donc pour l'un la même nécessité de n'être pas deux et de ne pas se toucher lui-même? — La même. — Mais il ne touchera pas davantage les autres choses. — Pour-

quoi? — Parce que, comme nous venons de le dire, ce qui touche doit être en dehors et à la suite de ce qu'il touche, sans qu'il se trouve en tiers aucun intermédiaire. — C'est vrai. — Il faut, pour le contact, au moins deux choses. — Oui. — Si entre deux choses il s'en trouve une troisième à la suite de l'une et de l'autre, il y aura trois choses, mais seulement deux contacts. — Oui. — Et chaque fois qu'on ajoute une chose, s'ajoute un nouveau contact, et toujours il y a un contact de moins qu'il n'y a de choses qui se touchent. Car tout comme les deux premières choses qui se touchent surpassaient le nombre des contacts, de même et dans la même proportion le nombre des choses qui se touchent surpasse ensuite le nombre de contacts; car on n'ajoute jamais pour une chose qu'un seul contact. — Fort bien. — Donc, quel que soit le nombre des choses, le nombre des contacts sera toujours plus petit d'une unité. — Oui. — Et, s'il n'y a qu'une seule chose et point de dualité, il n'y aura pas de contact. — Comment pourrait-il y en avoir? — Or, nous avons dit que les choses autres que l'un ne sont pas unes, ni ne participent de l'un, dès qu'elles sont autres. — Oui, certes. — Donc il n'y a pas de nombre dans les autres choses dès qu'il n'y a pas en elles d'unité. — Assurément. — Alors les autres

choses ne sont ni une, ni deux, et il n'y a aucun nom de nombre qui puisse les désigner. — Non. — L'un existe donc seul, et il n'y a pas de dualité. — D'accord. — Il n'y a donc pas de contact, puisqu'il n'y a pas de dualité. — Non. — Et puisqu'il n'y a pas de contact, l'un ne touche pas d'autres choses, ni les autres choses l'un. — Non. — De tout cela il résulte que l'un touche et ne touche pas et les autres choses et lui-même. — Il paraît. — L'un est donc aussi à la fois égal et inégal à lui-même et aux autres choses? — Comment? — Si l'un était plus grand ou plus petit que les autres choses, ou qu'au contraire les autres choses fussent plus grandes ou plus petites que l'un, n'est-il pas vrai que ce ne serait pas par cela seul que l'un est l'un, et que les choses différentes de l'un en sont différentes; que ce ne serait pas, dis-je, par cela seul que l'un serait plus grand ou plus petit que les autres choses, et celles-ci plus grandes ou plus petites que l'un, mais, que si elles étaient égales, ce serait parce qu'en outre elles auraient de l'égalité et que si les choses autres que l'un avaient de la grandeur, et l'un de la petitesse, ou qu'au contraire l'un eût de la grandeur, et les autres choses de la petitesse, ce serait celle de ces deux idées qui aurait de la grandeur qui serait plus grande, et celle qui au-

rait de la petitesse, qui serait plus petite? — Nécessairement. — N'existent-elles pas, ces deux idées de la grandeur et de la petitesse? car si elles n'existaient pas, elles ne seraient pas contraires l'une à l'autre, et ne deviendraient pas telles dans les êtres. — Sans doute. — Or, si la petitesse se trouve dans l'un, elle est ou dans sa totalité ou dans une de ses parties. — Nécessairement. — Mais quoi! si elle était dans sa totalité, ne serait-elle pas ou également répandue dans la totalité de l'un, ou étendue tout autour? — Il est vrai. — Mais, si elle se trouve également répandue sur l'un, ne sera-t-elle pas égale à l'un, et plus grande si elle l'environne? — Évidemment. — Est-il donc possible que la petitesse soit égale à quelque chose, ou plus grande que quelque chose, et qu'elle joue le rôle de la grandeur et de l'égalité, et non pas le sien? — C'est impossible. — Ainsi donc la petitesse, si elle est comprise dans l'un, n'est pas dans la totalité de l'un, et elle ne peut être que dans quelqu'une de ses parties. — Oui. — Elle ne peut pas être non plus dans une partie tout entière; car alors elle se comporterait à l'égard de la partie comme à l'égard du tout, c'est-à-dire qu'elle serait égale à la partie où elle se trouverait, ou plus grande que cette partie. — Nécessairement. — La petitesse ne sera donc dans rien de ce qui existe, puis-

qu'elle n'est ni dans le tout, ni dans la partie; et et il n'y aura rien de petit que la petitesse elle-même. — Il paraît. — Et alors, la grandeur ne sera pas non plus en aucune chose; car, pour renfermer la grandeur, il faudrait quelque chose de plus grand que la grandeur elle-même, et cela sans qu'il y eût rien de petit dans cette grandeur qu'il s'agit de surpasser, puisqu'elle est essentiellement grande. D'ailleurs, il ne peut pas y avoir de petitesse dans la grandeur s'il n'y a pas de petitesse en aucune chose. — C'est vrai. — Cependant, ce n'est que par rapport à la petitesse en soi que la grandeur en soi peut être dite plus grande, et par rapport à la grandeur en soi que la petitesse en soi peut être dite plus petite. — Par conséquent, les autres choses ne sont ni plus grandes, ni plus petites que l'un, puisqu'elles n'ont ni grandeur ni petitesse; la grandeur et la petitesse elles-mêmes ne peuvent ni surpasser l'un, ni en être surpassées, mais seulement se surpasser l'une l'autre, et réciproquement, si l'un n'a ni grandeur ni petitesse, il ne peut être plus grand ou plus petit ni que la grandeur en soi et la petitesse en soi ni qu'aucune autre chose. — Cela est évident. — Si donc l'un n'est ni plus grand, ni plus petit que les autres choses, ne s'ensuit-il pas nécessairement qu'il ne les surpasse pas et qu'il n'en est

pas surpassé? — Nécessairement. — Or, ce qui ne surpasse ni n'est surpassé, n'est-il pas nécessairement d'égale grandeur, et ce qui est d'égale grandeur n'est-il pas égal? — Sans doute. — Il en serait donc aussi de même de l'un par rapport à lui-même; n'ayant en lui-même ni grandeur ni petitesse, il ne sera pas surpassé par lui-même, ni ne se surpassera, mais étant avec lui-même d'égale grandeur, il sera égal à lui-même. — Certainement. — L'un serait donc égal et à lui-même et aux autres choses. — Évidemment. — Mais s'il est lui-même en lui-même, il doit aussi être en dehors et autour de lui-même, et en tant qu'il se renferme ainsi, il doit être plus grand, et en tant qu'il est renfermé en lui, plus petit que lui-même. De la sorte l'un serait plus grand et plus petit que lui-même. — Oui, en effet. — N'est-il pas impossible aussi qu'il y ait rien en dehors de l'un, et des choses qui sont autres que l'un? — Assurément. — Or, ce qui est doit toujours être quelque part. — Oui. — Mais toutes les fois qu'une chose est dans une autre, n'est-ce pas un plus petit dans un plus grand? Car il serait impossible autrement que deux choses différentes fussent l'une dans l'autre. — Impossible. — Or, puisqu'il n'existe rien en dehors de l'un et des autres choses, et qu'il est pourtant nécessaire que l'un et les autres choses soient en quel-

que chose, ne faut-il pas que l'un et les autres choses soient mutuellement compris les uns dans les autres, les autres choses dans l'un, et l'un dans les autres choses; car autrement l'un et les autres choses ne seraient nulle part. — Cela est évident. — Mais dès que l'un est dans les autres choses, celles-ci seront plus grandes que l'un, puisqu'elles le renferment, et l'un plus petit qu'elles, puisqu'il en est renfermé. D'un autre côté, dès que les autres choses sont comprises dans l'un, par la même raison l'un sera plus grand que les autres choses, et celles-ci plus petites que l'un. — Il semble. — L'un est donc à la fois égal à lui-même et aux autres choses, plus grand et plus petit que lui-même et que les autres choses. — Certainement. — Mais si l'un est plus grand, plus petit et égal, il aura des mesures égales à lui-même et aux autres choses, ou plus ou moins nombreuses; et si des mesures, des parties aussi. — Soit. — Avec des mesures égales ou avec plus ou moins de mesures, il sera plus ou moins grand que lui-même et que les autres choses, ou égal en nombre aux autres choses et à lui-même par la même raison. — Comment? — Pour être plus grand que telle autre chose, il faut qu'il ait plus de mesures, et autant de mesures, autant de parties; il en est de même pour être plus petit ou pour être égal. — Oui. — Par

conséquent, l'un étant plus grand et plus petit que lui-même et égal à lui-même, ne sera-t-il pas d'égale mesure avec lui-même, et n'aura-t-il pas plus et moins de mesures que lui-même? Et ce qui est vrai des mesures ne l'est-il pas des parties? — Oui. — Étant donc égal à lui-même en parties, il sera égal à lui-même en nombre; ayant plus ou moins de parties que lui-même, il sera plus et moins que lui-même en nombre. — D'accord. — Et n'en sera-t-il pas de même de l'un dans son rapport avec les autres choses? Plus grand qu'elles, il sera plus qu'elles en nombre; plus petit, il sera moins en nombre égal, il sera égal en nombre. — Nécessairement. — Il paraît donc que l'un est en nombre à la fois égal, supérieur et inférieur et à lui-même et aux autres choses. — Oui. — L'un participe-t-il aussi du temps? est-il, devient-il plus jeune et plus vieux que lui-même et les autres choses; ou, tout en participant du temps, n'est-il au contraire ni plus jeune ni plus vieux que lui-même et les autres choses? — Comment? — L'un est de quelque manière, s'il est un. — Oui. — Or, *être*, qu'est-ce autre chose que participer de l'existence dans le temps présent, de même que *il était* signifie la participation à l'existence dans le passé, et *il sera*, dans le temps à venir? — Fort bien. — L'un participe donc du temps,

s'il participe de l'être. — Sans doute. — Donc il participe du temps qui passé. — Oui. — Il devient donc toujours plus vieux que lui-même, s'il marche avec le temps. — Nécessairement. — Or, n'avons nous pas dit que ce qui devient plus vieux, devient plus vieux par rapport à un plus jeune? — Oui. — Donc, puisque l'un devient plus vieux que lui-même, il le devient par rapport à lui-même qui devient plus jeune. — Nécessairement. — De cette manière il devient et plus jeune et plus vieux que lui-même. — Oui. — N'est-il pas plus vieux lorsqu'il est arrivé au temps présent, intermédiaire entre avoir été et devoir être? Car, en allant du passé à l'avenir, il ne pourrait sauter par-dessus le présent. — Non, sans doute. — Ne cesse-t-il pas de devenir plus vieux au moment où il touche au présent, et n'est-il pas vrai qu'il ne devient plus alors, mais qu'il est plus vieux? Car s'il avançait toujours, il ne serait jamais renfermé dans le présent. Il est dans la nature de ce qui avance, de toucher à la fois à deux choses, au présent et à l'avenir, abandonnant le présent pour poursuivre l'avenir, et venant toujours au milieu entre le présent et l'avenir. — C'est vrai. — Et, si ce qui devient ne peut jamais sauter par-dessus le présent, il cesse de devenir, dès qu'il est dans le présent, et il est alors ce qu'il devenait. —

C'est évident. — Ainsi donc, l'un, en devenant plus vieux, atteint le présent; aussitôt il cesse de devenir plus vieux; il l'est. — Assurément. — Dès lors il est plus vieux que ce par rapport à quoi il devenait plus vieux; or, cela c'était lui-même. — Oui. — Et le plus vieux est plus vieux qu'un plus jeune? — Oui. — L'un est donc aussi plus jeune que lui-même, lorsque, en devenant plus vieux, il atteint le présent. — Nécessairement. — Mais le présent accompagne l'un dans toute son existence, car il est toujours présentement, tant qu'il est. — Sans doute. — Par conséquent l'un est et devient toujours plus vieux et plus jeune que lui-même. — Il paraît. — Est-il ou devient-il en plus de temps que lui-même, ou dans un temps égal? — Dans un temps égal. — Mais ce qui devient ou qui est dans un temps égal, a le même âge. — Oui. — Et ce qui a le même âge n'est ni plus vieux, ni plus jeune. — Non. — Par conséquent, l'un étant et devenant dans un temps égal à lui-même, n'est ni ne devient ni plus vieux ni plus jeune que lui-même. — Je le crois. — Peut-être devient-il ou est-il plus vieux et plus jeune que les autres choses. — Je ne sais que répondre. — Tu peux dire du moins que, si les choses différentes de l'un sont des choses autres, et non pas une seule chose autre,

elles sont plus nombreuses que l'un ; car, si elles n'étaient qu'une chose autre, elles ne seraient qu'un; mais puisque ce sont des choses autres, elles sont en nombre plus que l'un, et forment une multitude. — Oui. — Et si elles forment une multitude, elles participent d'un nombre plus grand que l'unité. — Soit. — Dans le nombre, qu'est-ce qui devient ou a dû devenir d'abord, le plus grand, ou le moindre? — Le moindre. — Le premier est donc ce qu'il y a de plus petit. Or, ce qu'il y a de plus petit, c'est l'un. N'est-il pas vrai? — Oui. — L'un est donc né le premier entre tout ce qui a du nombre; et toutes les autres choses ont du nombre, si elles sont des choses, et non pas une seule chose. — Oui. — Or, ce qui est né le premier, est, ce me semble, né avant, et les autres choses après; et ce qui est né après est plus jeune que ce qui est né avant; de la sorte, toutes les autres choses seraient plus jeunes que l'un, et l'un plus vieux que les autres choses. — Oui. — Dis-moi, l'un est-il né d'une manière contraire à sa nature, ou cela est-il impossible? — Cela est impossible. — Or, nous avons vu que l'un a des parties, et que, s'il a des parties, il a aussi un commencement, une fin et un milieu. — Oui. — Le commencement ne naît-il pas partout le premier, dans l'un aussi bien que dans chacune

des autres choses; et après le commencement, tout le reste jusqu'à la fin? — Incontestablement. — Et ce que nous venons d'appeler tout le reste, ce sont, dirons-nous, des parties du tout et de l'un; mais l'un et le tout ne sont nés qu'avec la fin. — Oui. — Mais la fin naît, ce me semble, la dernière, et avec elle, l'un, suivant sa nature; de telle sorte que, s'il n'est pas possible que l'un naisse d'une manière contraire à sa nature, naissant avec la fin, il sera dans sa nature de naître de toutes les autres choses la dernière. — C'est évident. — L'un est donc plus jeune que les autres choses, et les autres choses plus vieilles que l'un. — Cela me paraît encore vrai. — Eh bien, le commencement, ou une autre partie de l'un ou de toute autre chose, pourvu que ce soit une partie et non pas des parties, ne sera-ce pas une unité, puisque c'est une partie? — Nécessairement. — De là, l'un naîtra en même temps que la première chose; il naîtra aussi en même temps que la seconde, et il accompagnera ainsi tout ce qui naît, jusqu'à ce que, arrivé à la dernière, l'un soit né tout entier, n'ayant manqué dans sa naissance ni au milieu ni à la fin ni au commencement ni à aucune autre partie quelconque. — C'est vrai. — L'un a donc le même âge que les autres choses, de manière que, à moins d'être né contrairement à sa nature, il n'est né ni avant

ni après les autres choses, mais en même temps qu'elles; et par cette raison, l'un ne sera ni plus vieux ni plus jeune que les autres choses, ni les autres choses plus jeunes ou plus vieilles que l'un; tandis que, d'après les raisons que nous avions données tout à l'heure, l'un devait être plus vieux et plus jeune que les autres choses, et les autres choses plus jeunes et plus vieilles que l'un. — Il est vrai. — Voilà donc comment l'un est, après qu'il est né. Mais, que dire maintenant de l'un, en tant qu'il devient plus vieux et plus jeune que les autres choses, que les autres choses deviennent plus jeunes et plus vieilles que l'un, et qu'au contraire il ne devient ni plus jeune, ni plus vieux? En est-il du devenir comme de l'être, ou en est-il autrement? — Je ne sais que t'en dire. — Pour moi, je puis dire au moins qu'une chose qui déjà est plus vieille qu'une autre, ne peut pas devenir encore plus vieille, et d'une quantité différente de celle dont elle a été plus vieille dès le moment de la naissance; et de même ce qui est plus jeune ne peut devenir plus jeune encore. Car, si à des quantités inégales on ajoute des quantités égales, soit de temps soit de toute autre chose, la différence subsiste toujours, et toujours égale à celle qui existait dès l'origine. — Évidemment. — Ainsi, ce qui est plus vieux ou plus jeune ne deviendra jamais plus

vieux ni plus jeune que ce qui est plus jeune ou plus vieux que lui, car la différence d'âge reste toujours égale; on est et on est né l'un plus vieux, l'autre plus jeune; on ne le devient point. — C'est vrai. — Il en est donc de même de l'un; il est et ne devient pas plus vieux ou plus jeune que les autres choses. — Sans doute. — Regarde maintenant si en considérant les choses de ce côté-ci, nous trouverons qu'elles deviennent plus vieilles et plus jeunes. — De quel côté? — De celui par lequel l'un nous est apparu comme plus vieux que les autres choses, et celles-ci comme plus vieilles que l'un. — Eh bien? — Si l'un est plus vieux que les autres choses, il a été plus longtemps qu'elles. — Oui. — Réfléchis encore à ceci; si on ajoute un temps égal à un temps plus long et à un temps plus court, le plus long différera-t-il encore du plus court d'une partie égale ou d'une partie plus petite? — D'une partie plus petite. — Et la différence d'âge qui distinguait d'abord l'un des autres choses, ne sera plus dans la suite ce qu'elle était d'abord; mais, si l'un et les autres choses prennent un temps égal, la différence d'âge deviendra toujours moindre qu'auparavant, n'est-ce pas? — Oui. — Et ce qui diffère d'âge par rapport à une autre chose moins qu'auparavant, ne devient-il pas plus jeune qu'auparavant, relativement à cette même chose par

rapport à laquelle il était plus vieux auparavant? — Oui, il devient plus jeune. — Or, si l'un devient plus jeune, les autres choses ne deviendront-elles pas, par rapport à l'un, plus vieilles qu'auparavant? — Assurément. — Ce qui est plus jeune par naissance devient donc plus vieux par rapport à ce qui est né avant lui et qui est plus vieux. Sans être jamais plus vieux que lui, il devient toujours plus vieux que lui; car celui-là gagne toujours en jeunesse par rapport à celui-ci, et celui-ci en vieillesse. Réciproquement, le plus vieux devient toujours plus jeune que le plus jeune, car ils vont en sens contraire, et par conséquent ils deviennent toujours le contraire l'un de l'autre. Le plus jeune devient plus vieux que le plus vieux, et le plus vieux plus jeune que le plus jeune; mais il n'y aura jamais un moment où ils le soient devenus; car, s'ils l'étaient devenus, ils ne le deviendraient plus, ils le seraient. Or, ils deviennent à présent et plus vieux et plus jeunes l'un que l'autre; l'un devient plus jeune que les autres choses, en tant qu'il nous est apparu comme plus vieux et comme né plus tôt, tandis que les autres choses deviennent plus vieilles que l'un, en tant qu'elles sont nées plus tard. Et le même raisonnement s'applique aux autres choses par rapport à l'un, en tant qu'elles se sont présentées à nous comme

plus vieilles que l'un, et nées plus tôt que lui. — Tout cela me paraît évident. — Par conséquent, en tant que rien ne devient ni plus jeune ni plus vieux que telle autre chose, parce que la différence évaluée en nombre reste toujours égale, l'un ne devient ni plus vieux ni plus jeune que les autres choses, et les autres choses ne deviennent ni plus vieilles ni plus jeunes que l'un. Mais en tant que les choses qui sont nées les premières diffèrent de celles qui sont nées plus tard, et celles-ci de celles-là, d'une partie de leur âge toujours différente, l'un devient toujours et plus vieux et plus jeune que les autres choses, et les autres choses à leur tour plus vieilles et plus jeunes que l'un. — Tout-à-fait. — D'après tout cela, l'un est et devient plus jeune et plus vieux que lui-même et les autres choses, et il n'est ni ne devient ni plus jeune ni plus vieux ni que lui-même ni que les autres choses. — Incontestablement. — Or, puisque l'un participe du temps et qu'il est susceptible de devenir plus vieux et plus jeune, ne faut-il pas aussi, pour participer du temps, qu'il participe du passé, de l'avenir et du présent? — Nécessairement. — Ainsi l'un était, est et sera; il devenait, devient et deviendra. — Nul doute. — Il pourra donc y avoir, il y avait, il y a et il y aura quelque chose d'appartenant à l'un, et quelque chose de l'un.

— Assurément. — Il y aura donc aussi une science, une opinion, une sensation de l'un, s'il est vrai que présentement nous connaissions l'un de ces trois manières. — C'est juste. — Il y a donc aussi un nom et une définition de l'un; on le nomme et on le définit, et en général tout ce qui convient aux autres choses de ce genre, convient aussi à l'un. — Incontestablement.

— Maintenant arrivons à notre troisième point: l'un étant tel que nous l'avons montré, s'il est un et multiple, et s'il n'est ni un ni multiple, et qu'il participe du temps, n'est-il pas nécessaire qu'en tant qu'il est un, il participe quelque jour de l'être, et que, en tant qu'il n'est pas un, il n'en participe jamais? — C'est nécessaire. — Lorsqu'il en participe, est-il possible qu'il n'en participe pas; et est-il possible qu'il en participe alors qu'il n'en participe pas? — C'est impossible. — C'est donc dans un certain temps qu'il participe de l'être, et dans un autre qu'il n'en participe pas; car ce n'est que de cette manière qu'il peut participer et ne pas participer de la même chose. — Oui. — Il y a donc un temps où l'un prend part à l'être, et un autre où il l'abandonne; car comment serait-il possible que tantôt on eût, tantôt on n'eût pas une même chose, si on ne la prenait et ne la laissait tour à tour? — Cela ne serait pas possible. — Prendre

part à l'être, n'appelles-tu pas cela naître? — Oui. — Et l'abandonner, n'est-ce pas périr? — Certainement. — Dans ce cas, l'un, prenant et laissant l'être, naît et périt. — Nécessairement. — Or, étant un et multiple, puis naissant et périssant, ne périt-il pas comme multiple, lorsqu'il devient un, et comme un, lorsqu'il devient multiple? — Oui. — Quand il devient un et multiple, n'est-il pas nécessaire qu'il se divise et qu'il se réunisse? — Sans aucun doute. — Quand il devient semblable et dissemblable, il faut qu'il ressemble et qu'il ne ressemble pas. — Oui. — Et quand il devient plus grand, plus petit et égal, il faut qu'il augmente, qu'il diminue, et qu'il s'égalise? — Encore. — Et lorsqu'il change du mouvement au repos et du repos au mouvement, est-il possible que ce soit dans le même temps? — Non, évidemment. — Se reposer d'abord, puis se mouvoir, ou d'abord se mouvoir et se reposer ensuite, tout cela peut-il se faire sans changement? — Comment serait-ce possible? — Il n'y a aucun temps où une chose puisse être à la fois en mouvement et en repos. — Non. — Et rien ne change sans être dans le changement. — Rien. — Quand donc a lieu le changement? car on ne change ni quand on est en repos, ni quand on est en mouvement, ni quand on est dans le temps. — Certainement non. — Ce où l'on est quand on change, n'est-

ce pas cette chose étrange? — Laquelle? — L'instant. Car l'instant semble désigner le point où on change en passant d'un état à un autre. Ce n'est pas pendant le repos que se fait le changement du repos au mouvement, ni pendant le mouvement que se fait le changement du mouvement au repos; mais cette chose étrange qu'on appelle l'instant, se trouve au milieu entre le mouvement et le repos, sans être dans aucun temps, et c'est de là que part et là que se termine le changement, soit du mouvement au repos, soit du repos au mouvement. — Il y a apparence. — Si donc l'un est en repos et en mouvement, il change de l'un à l'autre état; car c'est la seule manière d'entrer dans l'un et dans l'autre; mais s'il change, il change dans un instant, et quand il change, il n'est ni dans le temps, ni en mouvement, ni en repos. — Soit. — Maintenant, en est-il de même pour les autres changements? Lorsque l'un change de l'être au néant, ou du néant à la naissance, est-il vrai de dire alors qu'il tient le milieu entre le mouvement et le repos; qu'il ne se trouve ni être ni ne pas être, qu'il ne naît ni ne périt? — Selon toute apparence. — Par la même raison, l'un, en passant de l'un au multiple et du multiple à l'un, n'est ni un ni multiple, ne se divise ni ne se réunit, et en passant du semblable au dissemblable et du dissemblable

au semblable, il ne devient ni semblable ni dissemblable, et en passant du petit au grand, de l'inégal à l'égal, et réciproquement, il n'est ni petit, ni grand, ni égal, il n'augmente, ni ne diminue, ni ne s'égalise. — Il paraît. — Ainsi donc, tout cela est vrai de l'un, s'il existe. — Assurément.

Voyons à présent ce qui doit arriver aux autres choses, si l'un existe. — Voyons. — Posons donc que l'un existe, et examinons ce qui arrivera dans cette hypothèse aux choses autres que l'un. — Examinons. — S'il y a d'autres choses que l'un, ces autres choses ne sont pas l'un, car, autrement, elles ne seraient pas autres que l'un. — Certainement. — Cependant, les autres choses ne sont pas tout-à-fait privées de l'un, et elles en participent en quelque manière. — Comment? — Parce que les autres choses ne sont autres que si elles ont des parties; car si elles n'avaient pas de parties, elles ne feraient absolument qu'un. — C'est juste. — Or, nous avons dit qu'il n'y a de parties que des parties d'un tout. — Oui. — Mais le tout est nécessairement l'unité formée de plusieurs choses et dont les parties sont ce que nous appelons des parties; car chacune des parties est la partie non de plusieurs choses, mais d'un tout. — Comment cela? — Si une chose faisait partie de plusieurs choses parmi lesquelles elle serait comprise elle-même,

elle serait une partie d'elle-même, ce qui est impossible, et de chacune des autres choses, si elle était réellement une partie de toutes. Car s'il y en avait une dont elle ne fît pas partie, elle ferait partie de toutes, à l'exception de celle-là, et de la sorte elle ne ferait pas partie de chacune d'elles; et si elle n'était pas une partie de chacune, elle ne le serait d'aucune; et dans ce cas, il serait impossible qu'elle fût rien de toutes ces choses, parmi lesquelles il n'y en aurait aucune dont elle fût ni la partie ni quoi que ce fût. — Évidemment. — Ainsi donc, la partie ne fait partie ni de plusieurs choses, ni de toutes, mais d'une certaine idée et d'une certaine unité que nous appelons un tout, unité parfaite, formée par la réunion de toutes les parties ensemble. Voilà ce dont fait partie ce que nous appelons partie. — Incontestablement. — Donc, si les autres choses ont des parties, elles participeront et du tout et de l'un. — Assurément. — Par conséquent, les autres choses différentes de l'un forment nécessairement un tout un et parfait, composé de parties. — Nécessairement. — Et il en faut dire autant de chaque partie; chacune doit participer de l'un; car si chacune des parties est une partie, ce mot chacun signifie sans doute ce qui est un, séparé des autres choses et existant en soi. — Justement.

— Mais si chaque partie peut participer de l'un, évidemment c'est qu'elle est autre chose que l'un; autrement elle n'en participerait pas, elle serait l'un lui-même; or, rien ne peut être un que l'un lui-même.—Non, rien.—Ainsi le tout et la partie doivent nécessairement participer de l'un; le premier sera un tout, dont les parties sont ce que nous appelons parties, et chacune des parties sera une partie du tout auquel elle appartient. — En effet. — Ainsi donc, ce qui participe de l'un ne peut en participer qu'en étant autre que l'un. — Sans doute. — Or, si ce qui est autre que l'un n'était ni un, ni en plus grand nombre que l'un, ce ne serait rien du tout. —Assurément. — Mais, puisque ce qui participe de l'un comme partie, et de l'un comme tout, est en plus grand nombre que l'un, ne faut-il pas bien que toutes ces choses qui participent de l'unité soient infinies en nombre? — Comment? — Le voici. Lorsque les choses reçoivent l'un, ne le reçoivent-elles pas comme des choses qui ne sont pas encore l'un et qui n'en participent pas encore? — Évidemment. — N'est-ce pas comme des pluralités dans lesquelles est l'un sans qu'elles soient l'un?—Oui, comme des pluralités. —Eh bien, si nous voulions en enlever par la pensée la portion la plus petite qu'il soit possible, n'est-il pas nécessaire que cette portion

enlevée, si elle ne participe pas de l'un, soit une pluralité et non une unité? — Oui, c'est nécessaire. — Donc, en considérant toujours de cette manière et en soi-même cette sorte d'être qui est autre que l'idée *, n'y trouverons-nous pas, tant que nous y regarderons, une pluralité infinie? — Sans aucun doute. — Mais lorsque chacune des parties est devenue une partie, les parties ont des limites les unes à l'égard des autres et à l'égard du tout, et le tout à l'égard des parties. — Évidemment. — Dans les choses autres que l'un, il naît, ce semble, de leur commerce avec l'un, quelque chose de différent qui leur donne des limites les unes à l'égard des autres; tandis que leur nature propre ne donne par elle-même qu'illimitation. — Eh bien? — Ainsi les choses autres que l'un, sont, comme le tout et comme les parties, illimitées et participant de la limite. — Tout-à-fait. — Ne sont-elles pas aussi semblables et dissemblables à elles-mêmes et entre elles? — Comment? — Par cela seul qu'elles sont toutes illimitées par leur nature, elles ont toutes la même qualité. — Assurément. — Et par cela seul qu'elles sont toutes limitées, elles ont encore toutes la même qualité. — Soit. — Et, par cela même qu'elles

* L'idée, c'est-à-dire l'unité.

sont à la fois limitées et illimitées, elles ont les mêmes qualités les unes que les autres, et les qualités contraires. — Oui. — Or, les contraires sont ce qu'il y a de plus dissemblable. — A coup sûr. — Donc, elles seraient semblables à elles-mêmes et les unes aux autres par rapport à ces deux qualités, et en même temps par rapport à ces deux mêmes qualités, tout ce qu'il y a de plus contraire et de plus dissemblable soit à elles-mêmes soit aux autres. — Je le crains. — Ainsi les autres choses sont à la fois semblables et dissemblables et à elles-mêmes et les unes aux autres. — Oui. — Après avoir une fois montré que les choses autres que l'un sont susceptibles à la fois de ces qualités opposées, il ne nous serait pas difficile de faire voir qu'elles sont et les mêmes et autres les unes que les autres, en mouvement et en repos, et qu'elles réunissent ainsi tous les contraires. — Tu as raison.

Laissons donc cela comme suffisamment éclairci, et voyons si, en supposant que l'un existe, il en sera différemment des choses autres que l'un ou s'il n'en peut être que ce que nous venons de voir. — Volontiers. — Reprenons donc du commencement, et exposons ce qui doit arriver, si l'un existe, aux choses autres que l'un. — Exposons-le. — L'un n'est-il pas à part des autres choses, et les autres choses à part de l'un?

— Pourquoi cela ? — Parce qu'il n'y a rien qui puisse, outre l'un et les autres choses, être autre que l'un, et autre que les choses autres que l'un. On a tout dit quand on a dit : l'un et les autres choses. — Assurément. — Il n'existe donc rien autre où se trouvent à la fois l'un et les autres choses? — Non. — L'un et les autres choses ne sont donc jamais dans une même chose? — Jamais. — Ils sont donc séparés ? — Oui. — Et nous sommes convenus que ce qui est véritablement un n'a pas de parties? — Sans doute. — Si donc l'un est en dehors des autres choses, et sans parties, il ne peut être dans les autres choses, ni tout entier, ni par parties. — Soit. — Les autres choses ne participent donc de l'un en aucune manière, puisqu'elles n'en participent ni dans ses parties ni dans son tout? — Cela est clair. — Les autres choses ne sont donc jamais rien d'un, et n'ont rien d'un en elles? — Évidemment. — Les autres choses ne sont donc pas plusieurs; car si elles étaient plusieurs, chacune d'elles serait une partie du tout. Or, les choses autres que l'un ne sont ni une, ni plusieurs, ni tout, ni parties, puisqu'elles ne participent aucunement de l'un. — C'est juste. — Elles ne sont donc elles-mêmes ni deux, ni trois, ni ne contiennent deux ou trois en elles, s'il n'y a en elles rien de l'un. — Fort bien. —

Les choses autres que l'un ne sont ni semblables ni dissemblables elles-mêmes à l'un, et il n'y a en elles ni ressemblance ni dissemblance; car si elles étaient elles-mêmes semblables et dissemblables et avaient en elles de la ressemblance et de la dissemblance, elles auraient en elles deux idées contraires l'une à l'autre. — C'est évident. — Or, il est impossible que ce qui ne participe de rien participe de deux choses. — Impossible. — Les autres choses ne sont donc ni semblables ni dissemblables, ni l'un ni l'autre à la fois; car si elles étaient semblables ou dissemblables, elles participeraient d'une de ces idées contraires, et de toutes les deux, si elles étaient semblables et dissemblables à la fois; or, c'est ce que nous avons trouvé impossible. — Il est vrai. — Elles ne sont donc ni mêmes ni autres, ni en mouvement ni en repos; elles ne naissent ni ne périssent; elles ne sont ni plus grandes, ni plus petites, ni égales; bref, elles n'ont aucune de ces qualités; car, si elles en admettaient quelqu'une, elles participeraient de l'un, du double, du triple, de l'impair, du pair, ce que nous avons vu être impossible, dès qu'elles sont entièrement privées de l'un. — Très-vrai. — Ainsi donc, si l'un existe, l'un est toutes choses, et il n'est plus un ni pour lui, ni pour les autres choses. — Incontestablement. —

A la bonne heure. Après cela, ne faut-il pas examiner ce qui doit arriver si l'un n'existe pas? — Certainement, il le faut. — Qu'est-ce donc que cette supposition : si l'un n'existe pas? diffère-t-elle de celle-ci: si le non-un n'existe pas?—Certes elle en diffère. — En diffère-t-elle seulement, ou plutôt cette supposition : si le non-un n'existe pas, n'est-elle pas tout le contraire de celle-ci : si l'un n'existe pas? — Tout le contraire. — Mais quoi! quand on dit : si la grandeur n'existe pas, si la petitesse n'existe pas, ni rien de cette sorte, ne désigne-t-on pas comme différente chaque chose dont on dit qu'elle n'existe pas? — Tout à fait. — Eh bien! dans le cas présent, lorsque l'on dit : si l'un n'existe pas, ne donne-t-on pas à entendre que cette chose qu'on dit ne pas être, est différente de toutes les autres; et savons-nous quelle est cette chose dont on parle? — Nous le savons. — D'abord on parle de quelque chose qui peut être connu, et ensuite de quelque chose de différent de toute autre chose, si on parle de l'un, soit qu'on lui attribue l'être ou le non-être; car, pour dire d'une chose qu'elle n'est pas, il n'en faut pas moins connaître ce qu'elle est, et qu'elle diffère de toutes les autres. N'est-il pas vrai? — Nécessairement. — Reprenons donc du commencement, et voyons ce qu'il y aura si l'un

n'existe pas. D'abord, il faut qu'il y ait une connaissance de l'un, sous peine de ne pas savoir ce qu'on dit quand on dit : si l'un n'existe pas. — Fort bien. — Et ne faut-il pas encore que les autres choses soient différentes de lui, sans quoi on ne pourrait pas dire qu'il est lui-même autre que les autres choses? — Assurément. — Outre la science, il faut donc attribuer à l'un la différence; car ce n'est pas de la différence des autres choses que l'on parle, quand on dit que l'un est différent des autres choses, mais de sa différence à lui. — Certainement. — L'un qui n'existe pas participe donc du *celui-là*, du *quelque chose*, du *celui-ci*, et du *à celui-ci*, du *ceux-ci*, enfin de toutes les choses de cette sorte; car, autrement on ne pourrait pas parler de l'un ni des choses différentes de l'un; on ne pourrait dire qu'il y a quelque chose *à celui-là* ou *de celui-là*, ni qu'il est lui-même *quelque chose*, s'il ne participait pas de *quelque chose* et de tout le reste. — C'est vrai. — Sans doute si l'un n'existe pas, on ne peut pas dire qu'il existe. Mais rien ne l'empêche de participer de beaucoup de choses, et il faut même qu'il en participe, si c'est l'un, si c'est celui-là qui n'existe pas, et non pas autre chose. Si, au contraire, ce n'est pas l'un, si ce n'est pas celui-là qui n'existe pas, et qu'il soit question d'une autre chose, il n'est plus possible

d'en dire un mot. Mais si c'est l'un, ce que nous désignons par *celui-là*, et non autre chose, qu'on suppose ne pas exister, il faut bien qu'il participe et de *celui-là* et de beaucoup d'autres choses. — A la bonne heure. — Il y a donc aussi en lui dissemblance par rapport aux autres choses; car les autres choses étant différentes de l'un, doivent être aussi de nature différente. — Oui. — Et ce qui est de nature différente n'est-il pas divers? — Sans contredit. — Et ce qui est divers, n'est-il pas dissemblable? — Oui. — Et s'il y a des choses dissemblables à l'un, il est évident que ces choses dissemblables sont dissemblables à quelque chose qui leur est dissemblable. — Oui. — Il y a donc aussi dans l'un une dissemblance, par rapport à laquelle les autres choses lui sont dissemblables. — C'est évident. — Or, s'il a en lui une dissemblance à l'égard des autres choses, n'aura-t-il pas nécessairement une ressemblance avec lui-même? — Comment? — S'il y avait dans l'un de la dissemblance à l'égard de l'un, il ne pourrait pas être question d'une chose telle que l'un, et notre hypothèse ne porterait pas sur l'un, mais sur autre chose que l'un. — Certainement. — Or, c'est ce qui ne doit pas être. — Non. — Il faut donc que l'un ait de la ressemblance avec lui-même? — Il le faut. — Mais il n'est pas non plus égal aux autres choses; car s'il leur était

égal, dès lors il leur serait semblable en vertu de cette égalité; or, l'un et l'autre est impossible, si l'un n'existe pas. — Impossible. — Puisqu'il n'est pas égal aux autres choses, n'est-il pas nécessaire que les autres choses ne soient pas non plus égales à lui? — C'est nécessaire. — Et ce qui n'est pas égal, n'est-il pas inégal? — Oui. — Et ce qui est inégal n'est-il pas inégal à l'inégal? — Sans contredit. — L'un participe donc aussi de l'inégalité par rapport à laquelle les autres choses lui sont inégales. — Il en participe. — Or, à l'inégalité appartiennent la grandeur et la petitesse. — Oui. — L'un aura donc aussi de la grandeur et de la petitesse. — Il y a apparence. — La grandeur et la petitesse sont toujours éloignées l'une de l'autre. — Assurément. — Il y a donc entre elles quelque chose d'intermédiaire. — Oui. — Connais-tu quelque autre chose qui puisse être intermédiaire entre elles, que l'égalité? — Non, aucune autre que celle-là. — Ainsi, ce qui a la grandeur et la petesse a aussi l'égalité qui en forme l'intermédiaire. — Évidemment. — Il paraît donc que l'un qui n'existe pas, participe de l'égalité, de la grandeur et de la petitesse. — Il paraît. — Mais il faut encore qu'il participe aussi de l'être. — Comment cela? — Il faut qu'il en soit de l'un comme nous disons là; si non, nous ne dirions pas vrai

en disant que l'un n'existe pas; et si nous avons dit vrai, il est évident que nous avons dit ce qui est; n'est-ce pas? — Oui. — Mais, puisque nous prétendons avoir dit vrai, nous prétendons aussi nécessairement avoir dit ce qui est. — Nécessairement. — L'un est donc n'étant pas, car s'il n'est pas n'étant pas, s'il laisse arriver quelque chose de l'être dans le non-être, de non-être aussitôt il devient un être. — Sans aucun doute. — Il faut donc, pour ne pas être, qu'il soit attaché au non-être par l'être du non-être, de même que l'être, pour posséder parfaitement l'être, doit avoir le non-être du non-être. En effet, c'est ainsi seulement que l'être sera et que le non-être ne sera pas, l'être en participant à l'être d'être un être et au non être d'être un non-être; car ce n'est que de cette manière qu'il sera parfaitement un être; le non-être, au contraire, en participant au non-être de ne pas être un non être et à l'être d'être un non-être; car ce n'est aussi que de cette manière que le non-être sera parfaitement le non-être. — Très-bien. — Puis donc que l'être participe du non-être, et le non-être de l'être, l'un aussi, s'il n'est pas, doit nécessairement participer de l'être par rapport au non-être. — Nécessairement. — Nous voyons donc l'être appartenir à l'un, s'il n'est pas. — Nous le voyons. — Et le non-être aussi, par cela même qu'il n'est

pas. — Oui. — Mais est-il possible qu'une chose qui est d'une certaine manière ne soit pas de cette manière sans qu'elle change de manière d'être? — Cela n'est pas possible. — Ainsi, être d'une manière et être d'une autre indique toujours un changement. — Sans doute. — Or, le changement, c'est du mouvement; ou bien devons-nous dire autrement? — C'est du mouvement. — Mais l'un ne nous a-t-il pas paru être et n'être pas? — Oui. — Il nous a donc paru être d'une manière et n'être pas de cette manière. — Oui. — L'un n'étant pas nous a donc paru en mouvement, puisqu'il nous a paru avoir changé de l'être au non-être. — Il semble. — Cependant, si l'un ne fait aucunement partie des êtres, comme en effet il n'en peut faire partie s'il n'est pas, il ne peut pas passer d'un endroit à un autre. — Sans contredit. — Il ne peut donc se mouvoir en changeant de lieu. — Non. — Mais il ne peut pas non plus tourner dans le même lieu, n'ayant pas de rapport avec le même; car le même est un être; or, ce qui n'est pas ne peut être dans aucun être. — C'est impossible. — L'un, n'étant pas, ne peut donc pas tourner en quelque chose où il n'est pas. — Non. — Cependant, l'un ne change pas non plus en s'altérant, ni s'il est, ni s'il n'est pas; car, il ne pourrait être question de l'un s'il changeait de nature, mais d'autre chose. —

C'est juste. — Or, s'il ne s'altère pas, ni ne tourne pas dans un même lieu, ni ne change pas de lieu, pourra-t-il encore être en mouvement? — Non, sans doute. — Mais ce qui n'est pas en mouvement reste nécessairement tranquille, et ce qui reste tranquille est en repos. — Nécessairement. — Donc, l'un, en tant qu'il n'est pas, est, à ce qu'il paraît, et en repos et en mouvement. — Oui. — Mais s'il est en mouvement, il faut absolument qu'il subisse une altération; car autant une chose se meut, autant elle s'éloigne de sa première manière d'être, pour en prendre une autre. — Oui. — Ainsi, si l'un change, il s'altère. — Oui. — Mais s'il n'était aucunement en mouvement, il ne s'altérerait en aucune façon. — Il est vrai. — Par conséquent, en tant que l'un n'étant pas se meut, il s'altère; et en tant qu'il ne se meut pas, il ne s'altère pas. — Oui. — Donc, l'un n'étant pas s'altère et ne s'altère pas. — Non. — Mais ce qui s'altère ne doit-il pas devenir autre qu'il n'était d'abord, et périr par rapport à sa première manière d'être? Et ce qui ne change pas, ne doit-il pas ne pas naître ni ne pas périr? — Nécessairement. — Donc, l'un n'étant pas, en tant qu'il s'altère, naît et périt; et il ne naît ni ne périt, en tant qu'il ne s'altère pas. Et, de cette manière, l'un, n'étant pas, naît et périt, de même qu'il ne naît ni ne périt. — Il en faut convenir.

Revenons encore une fois au commencement, pour voir si les choses nous paraîtront encore telles qu'elles nous paraissent en ce moment, ou si elles nous paraîtront autres. — Voyons. — Si l'un n'est pas, disions-nous, qu'arrivera-t-il de l'un? — Oui, c'est ce que nous demandions. — Par *n'est pas*, voulons-nous indiquer autre chose sinon que l'être manque à ce que nous disons ne pas être? — Pas autre chose. — Quand nous disons qu'une chose n'est pas, voulons-nous dire qu'en un sens elle n'est pas, et qu'elle est en un autre; ou bien ce *n'est pas* exprime-t-il sans restriction que ce qui n'est pas n'est absolument pas, et ne participe en rien de l'être? — Oui, sans aucune restriction. — Ainsi, ce qui n'est pas ne peut être, ni participer de l'être en aucune manière. — En aucune manière. — Et naître et périr, est-ce autre chose que recevoir l'être et perdre l'être? — Pas autre chose. — Or, ce qui ne participe pas de l'être ne peut ni le recevoir ni le perdre. — D'accord. — Donc l'un, n'étant en aucune manière ne peut aucunement posséder ni abandonner l'être ni en participer. — Naturellement. — Donc l'un, qui n'est pas, ne périt ni ne naît, puisqu'il ne participe aucunement de l'être. — Évidemment. — Donc il ne s'altère aucunement, car s'il s'altérait, il naîtrait et périrait par

cela même. — C'est vrai. — Et s'il ne s'altère pas, ne s'ensuit-il pas nécessairement qu'il ne se meut pas? — Nécessairement. — Nous ne dirons pas non plus que ce qui n'est en aucune manière, soit en repos, car ce qui est en repos doit toujours être le même dans le même lieu. — Sans contredit. — Répétons donc que ce qui n'est pas n'est ni en repos ni en mouvement. — Oui. — Il n'aura non plus rien de ce qui est, car s'il participait de quelque chose qui fût, il participerait de l'être. — C'est évident. — Donc il n'a ni grandeur, ni petitesse, ni égalité. — Non. — Ni ressemblance, ni différence, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres choses. — Évidemment. — Mais quoi! les autres choses peuvent-elles lui être quelque chose, s'il n'y a rien qui puisse lui rien être? — Non. — Les autres choses ne lui sont donc ni semblables ni dissemblables, et elles ne sont ni les mêmes ni autres que lui. — Non. — Mais quoi! ces différents termes : *de celui-là*, *à celui-là*, *quelque chose*, *cela*, *de cela*, *d'autre chose*, *à autre chose*, *autrefois*, *après*, *maintenant*, *science*, *opinion*, *sensation*, *définition*, *nom*, en un mot, rien de ce qui est peut-il être rapporté à ce qui n'est pas? — Non. — Alors l'un n'étant pas n'a absolument aucune manière d'être. — Aucune, à ce qu'il paraît.

Disons encore ce qui arrivera aux autres

choses, si l'un n'est pas. — Disons-le. — D'abord, il faut que les autres choses soient de quelque manière; car s'il n'y avait pas d'autres choses, on ne pourrait pas parler d'autres choses. — En effet. — Et quand on parle des autres choses, on entend par-là les choses qui sont différentes, ou bien les mots *autre* et *différent* ne signifient-ils pas la même chose? — La même chose. — Ne disons-nous pas que ce qui est différent est différent de quelque chose de différent, et ce qui est autre autre que quelque chose d'autre? — Oui. — Si donc les autres choses sont autres, il y a quelque chose relativement à quoi elles sont autres. — Nécessairement. — Que sera-ce donc? car elles ne sont pas autres par rapport à l'un, si l'un n'est pas. — Non. — Elles sont donc autres les unes que les autres; car il ne leur reste que cela, à moins de n'être autres que rien. — C'est juste. — C'est donc par la pluralité qu'elles sont autres les unes que les autres, car ce ne peut être par l'un, si l'un n'est pas. Apparemment la masse de chacune renferme une pluralité infinie, et lorsqu'on croit avoir pris la chose du monde la plus petite, on verra tout à coup, comme dans un rêve, au lieu de l'unité qu'on croyait tenir, une multitude, au lieu d'une petite chose, une chose immense, eu égard aux divisions dont elle est susceptible. —

C'est très-juste. — Ainsi ce serait par leurs masses que les autres choses seraient autres, en étant autres les unes que les autres, si elles sont autres et que l'un ne soit pas. — Sans doute. — Si donc l'un n'est pas, il y a plusieurs de ces masses dont chacune semblera être une, et ne le sera pas en effet. — Oui. — Et ces masses auront l'air de former un certain nombre, si chacune d'elles est une et qu'elles soient plusieurs. — Assurément. — Elles paraîtront les unes paires, les autres impaires, quoique faussement, si l'un n'est pas. — Sans contredit. — De même, elles semblent aussi renfermer, avons-nous dit, la plus petite quantité; et pourtant cette quantité nous apparaît comme multiple et grande, comparativement à chacune des parties plus petites de la multitude qu'elle renferme. — Incontestablement. — Et chaque masse nous semblera être égale à une multitude de petites masses; car aucune ne peut paraître passer du plus grand au plus petit sans avoir paru en venir d'abord au milieu; et ce milieu serait l'apparence de l'égalité. — Évidemment. — Chaque masse n'est-elle pas limitée relativement à toute autre masse et relativement à elle-même, tout en n'ayant ni commencement ni fin ni milieu? — Comment cela? — Si l'on veut considérer quelque chose dans ces masses comme leur appar-

tenant, on verra toujours apparaître avant le commencement un autre commencement, après la fin une autre fin encore, et dans le milieu quelque chose de plus au milieu encore, et qui est toujours plus petit, dans l'impuissance de saisir aucune de ces choses comme une, si l'un n'existe pas. — C'est très-vrai. — Enfin, quelqu'être que l'on saisisse par la pensée, on le verra toujours se diviser et se disperser, car on ne saisira jamais qu'une masse sans unité. — D'accord. — A les voir de loin et en gros, chacune de ces masses paraît être une, tandis qu'examinée de près et en détail elle est manifestement une multitude infinie, puisqu'elle est privée de l'un, dès que l'un n'est pas. — Nécessairement. — Ainsi il faut que chaque chose autre que l'un paraisse infinie et limitée, une et plusieurs, si l'un n'est pas et qu'il y ait d'autres choses que l'un. — Oui. — Et ces choses ne semblent-elles pas être aussi semblables et dissemblables? — Comment? — Les figures d'un tableau vues de loin se confondent toutes en une seule et paraissent semblables. — Oui. — Si on s'approche, au contraire, elles paraissent plusieurs et différentes, et la diversité se manifestant, on les reconnaît pour diverses et dissemblables entre elles. — Cela est vrai. — De même les aggrégats apparaissent comme semblables et dissemblables et à eux-mêmes et les

uns aux autres. — Oui. — Par conséquent aussi ils apparaissent comme les mêmes et comme autres les uns que les autres, comme se touchant et comme isolés, comme se mouvant de toutes les espèces de mouvement, et comme étant absolument en repos, comme naissant et périssant et ne naissant ni ne périssant, et tout ce qu'il nous serait loisible de développer dans l'hypothèse où l'un n'est pas et où il y a de la pluralité. — C'est très-vrai.

Enfin, revenons encore une fois au commencement, et voyons ce qui doit arriver si l'un n'est pas et qu'il y ait d'autres choses que l'un. — Voyons. — Nulle autre chose ne sera une. — Non, sans doute. — Ni plusieurs; car l'unité serait comprise dans la pluralité; et si aucune des autres choses n'est quelque chose d'un, toutes ne seront rien, et par conséquent il n'y aura pas non plus de pluralité. — Soit. — Si donc l'un n'existe pas dans les autres choses, celles-ci ne sont ni plusieurs ni une. — Non. — De même, elles ne paraissent ni une ni plusieurs. — Pourquoi? — Parce que les autres choses ne peuvent jamais avoir absolument rien de commun avec rien de ce qui n'est pas, et que rien de ce qui n'est pas n'appartient à aucune des autres choses, car ce qui n'existe pas n'a pas de parties. — C'est vrai. — Donc il n'y a chez les autres

choses ni opinion ni image de ce qui n'est pas, et le non-être n'est jamais ni d'aucune manière conçu comme appartenant à aucune autre chose. — Non, sans doute. — Alors si l'un n'est pas, rien, parmi les autres choses, ne peut être conçu ni comme un ni comme plusieurs; car il est impossible de concevoir la pluralité sans l'unité.— Oui, impossible. — Donc, si l'un n'est pas, les autres choses n'existent ni ne sont conçues ni comme unité ni comme pluralité. — Il paraît. — Ni par conséquent comme semblables ni comme dissemblables. — Non. — Ni comme identiques ni comme différentes; ni comme se touchant ni comme isolées; enfin tout ce que tout à l'heure elles nous paraissaient être, elles ne le sont pas, ni ne paraissent l'être, si l'un n'est pas. — A la bonne heure.—Si donc nous disions en résumé : si l'un n'est pas, rien n'est, ne dirions-nous pas bien ?— Très-bien.—Disons-le donc, et disons en outre que, à ce qu'il semble, soit que l'un soit ou qu'il ne soit pas, lui et les autres choses, par rapport à eux-mêmes et par rapport les uns aux autres, sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas. — Rien de plus vrai.

[illegible]

TIMÉE

OU

DE LA NATURE.

TIMÉE

OU

DE LA NATURE.

Interlocuteurs : SOCRATE, TIMÉE, CRITIAS, HERMOCRATE.

SOCRATE.

Un, deux, trois. Mais, mon cher Timée, où est le quatrième de mes conviés d'hier qui ont voulu me régaler aujourd'hui.

TIMÉE (*).

Quelque indisposition l'a surpris, Socrate; car il n'eût pas manqué volontiers à cette réunion **.

(*) De Locres en Italie, philosophe pythagoricien que Platon loue fréquemment dans ce dialogue et avec lequel il avait beaucoup vécu, à ce que dit Cicéron, *de Finibus*, V. 29; *de Republ.* I. 10. Le petit écrit *sur l'âme du monde* qui porte aujourd'hui le nom de Timée, est évidemment apocryphe. Voyez Gelder, *Tim. Loc.* Lugd. Batav. 1836.

** M. Van-Heusde suppose qu'il est ici question de Platon lui-même. *Init. phil. plat.*, t. 3, p. 233.

SOCRATE.

C'est donc à toi et à ceux-ci de remplir la place de l'absent.

TIMÉE.

Oui vraiment, et nous n'y plaindrons rien de ce qui sera en notre pouvoir. Car il ne serait pas juste qu'après avoir été reçus hier par toi aussi bien qu'on peut recevoir ses hôtes, nous ne fissions pas de notre mieux, tous tant que nous sommes encore, pour te rendre la pareille.

SOCRATE.

Vous rappellez-vous ce que nous disions, et et quel sujet nous avions pris?

TIMÉE.

Nous nous souvenons d'une partie, et toi qui es ici présent tu nous feras souvenir du reste. Ou plutôt, si cela ne t'ennuie pas, reprends tout en peu de mots dès le commencement, afin que nous en soyons mieux assurés.

SOCRATE.

Volontiers. Le sujet de nos discours d'hier était l'État, quel est le plus parfait et de quels hommes il me paraissait qu'il devait se former.

TIMÉE.

Et tout ce que tu disais, Socrate, nous plaisait fort.

SOCRATE.

N'avons-nous pas premièrement séparé dans

l'État, de la classe des gens de guerre, celle des laboureurs et tous les autres artisans *?

TIMÉE.

Oui.

SOCRATE.

Et après avoir, conformément à la nature, donné à chacun une seule fonction, celle qui lui convient, et à chacun un seul art, nous avons dit que les citoyens, auxquels sur tous les autres appartient la profession de la guerre, ne doivent être autre chose que les gardiens de l'État contre ceux du dehors et ceux du dedans qui voudraient lui causer quelque dommage, justes et doux envers ceux qu'ils gouvernent, parce que ce sont leurs amis naturels, et terribles dans les combats contre leurs ennemis**.

TIMÉE.

Certainement.

SOCRATE.

Voilà pourquoi nous avons dit, je pense, que l'âme des gardiens de l'État doit être à un haut degré portée à la fois à la colère et à la philosophie, pour qu'ils puissent être à propos doux et terribles***.

* *République*, liv. II.
** *Ibid.*
*** *Ibid.*

TIMÉE.

Oui.

SOCRATE.

Et pour leur éducation? N'avons-nous pas voulu qu'ils fussent élevés dans la gymnastique et dans les autres connaissances qui leur conviennent*?

TIMÉE.

Sans doute.

SOCRATE.

Puis il a été dit que nos guerriers ainsi élevés devaient s'estimer comme n'ayant en propre ni or ni argent ni aucun autre bien, mais que, recevant de ceux qu'ils défendent un salaire de leur protection suffisant à des hommes tempérants, ils doivent le dépenser en commun, vivre et manger ensemble, tout occupés du soin de la vertu, et libres de tous autres soucis**.

TIMÉE.

Oui, nous l'avons dit, et de cette manière.

SOCRATE.

En outre, nous avons fait mention des femmes, et nous avons exposé comment on devrait mettre leurs natures à l'unisson de celles des hommes, et leur donner des fonctions communes avec eux, tant à la guerre qu'en toute autre circonstance***.

* *République*, III.
** *Ibid.*, V.
*** *Ibid.*

TIMÉE.

Nous l'avons dit aussi, et de cette même manière.

SOCRATE.

Et la génération des enfants? N'est-il pas bien aisé de retenir, pour sa nouveauté, ce que nous avons prétendu, que les enfants devaient être communs entre tous, de façon que personne ne pût jamais reconnaître ses propres enfants, que tous s'estimassent parents de tous, que chacun crût trouver des frères et des sœurs dans tous ceux qui le pourraient être par leur âge, des pères et mères, des aïeux et aïeules dans tous ceux qui sont nés auparavant, des enfants et petits-enfants dans tous ceux qui viennent après *?

TIMÉE.

Oui, et tout cela est facile à retenir par la raison que tu viens d'en donner.

SOCRATE.

Et afin de procurer les meilleures naissances possibles, ne vous souvient-il pas comment nous avons dit que les magistrats de l'un et de l'autre sexe devaient arranger secrètement les mariages, au moyen de certains tirages au sort, de manière que les bons et les méchants soient unis à des femmes semblables à eux, sans que personne

* *République*, V.

leur en veuille du mal, ces unions étant attribuées au hasard *?

TIMÉE.

Il nous en souvient.

SOCRATE.

Et aussi qu'il faut élever les enfants des bons, et reléguer secrètement ceux des méchants dans quelque autre classe de l'État? Puis, lorsque les uns et les autres sont devenus grands, les examiner, ramener ceux qui en seraient dignes, et, au contraire, envoyer à leur place ceux qui ne mériteraient pas de rester parmi vous ** ?

TIMÉE.

Oui.

SOCRATE.

Avons-nous résumé toute la discussion d'hier? Ou bien, mon cher Timée, en avons-nous oublié quelque chose?

TIMÉE.

Non; c'est bien là tout ce qui a été dit.

SOCRATE.

Écoutez maintenant dans quelle disposition d'esprit je me trouve à l'égard de l'État que nous avons décrit. Je suis dans le même sentiment qu'un homme qui, considérant de beaux animaux, soit représentés par la peinture, soit

* *République*, V.

** C'est-à-dire dans la classe des guerriers. *République*, III.

réellement vivants mais en repos, se prendrait à désirer de les voir entrer en mouvement et se livrer aux exercices auxquels ils sembleraient propres; c'est là précisément ce que j'éprouve pour l'État que nous venons de décrire. J'entendrais avec plaisir quelqu'un qui me le montrerait soutenant les luttes qu'un État doit soutenir, marchant noblement au combat, et se comportant pendant la guerre d'une manière qui répondît à son éducation, soit dans l'action, soit dans le discours et dans les négociations avec les autres États. Véritablement, Critias et Hermocrate, je m'avoue incapable de jamais louer dignement de tels hommes et une telle république; et pour moi ce n'est pas merveille. Mais j'en pense autant et des poëtes anciens et de ceux d'aujourd'hui; non que je méprise la race des poëtes, mais il est clair pour tout le monde qu'on imite très-aisément et très-bien les choses au milieu desquelles on a été élevé, et qu'il est difficile de bien imiter par des actions et plus difficile encore par des discours ce qui est étranger à l'éducation qu'on a reçue. Pour les sophistes, je les crois experts en plusieurs sortes de discours et beaucoup d'autres belles choses, mais j'ai peur qu'errants comme ils le sont et n'ayant jamais de domicile à eux, ils ne puissent asseoir un jugement sur ce que c'est que des philosophes et des politiques, sur

ce qu'ils doivent faire ou dire à la guerre et dans les combats, et dans les rapports qu'ils ont avec les autres hommes, soit pour l'action, soit pour la parole. Restent les gens comme vous, qui, par leur naturel et par leur éducation, tiennent à la fois du philosophe et du politique. Timée, citoyen de Locres en Italie, ville remarquable par l'excellence de ses lois, ne le cède à personne en cette ville ni pour la fortune ni pour la naissance; il y a été revêtu des plus grandes charges et dignités; et d'un autre côté il est parvenu, selon moi, au plus haut degré de la philosophie. Nous savons tous que Critias n'est étranger à rien de ce que nous disons; et quant à Hermocrate, nous devons croire, sur de nombreux témoignages, qu'il n'y a rien en tout cela dont il ne soit capable et par nature et par éducation. Voilà pourquoi hier, voyant que vous me demandiez de parler de l'État, j'y ai consenti de grand cœur, dans la pensée que personne ne serait plus capable que vous autres, si vous le vouliez, de poursuivre un pareil propos. Car, maintenant que nous avons mis notre république en état de faire noblement la guerre, il n'y a que vous, entre tous les hommes de notre temps, qui puissiez achever de lui donner tout ce qui lui convient. Ayant cédé à votre demande, je vous ai fait cette de-

mande à mon tour. Vous vous êtes concertés pour me rendre aujourd'hui cette même hospitalité de discours que vous avez reçue de moi. Me voilà donc tout prêt et le mieux disposé du monde à recevoir ce que vous me donnerez.

HERMOCRATE*.

Assurément, Socrate, comme Timée le disait tout à l'heure, la bonne volonté ne nous manquera pas, et nous n'aurions d'ailleurs aucun prétexte pour ne pas faire ce que tu désires. Dès hier, quand nous fûmes partis d'ici pour retourner chez Critias, notre hôte, et même avant d'arriver et le long du chemin, nous y pensions. Critias nous raconta alors une ancienne histoire. Redis-la encore pour Socrate, Critias, afin qu'il voie si elle répond ou non à son désir.

CRITIAS**.

Je le veux bien, si toutefois notre troisième compagnon, Timée, en est aussi d'avis.

TIMÉE.

Tout-à-fait.

* Le scholiaste donne Hermocrate comme le général syracusain de ce nom, que loue Thucydide (VI, 72), et qui finit par être exilé (*Id.*, VIII, 85), comme attaché au parti aristocratique. Est-ce dans cette circonstance qu'il était venu chercher l'hospitalité à Athènes, chez Critias?

** Celui dont il est fait mention si souvent dans Platon, et qui, égaré par l'orgueil de sa naissance et la haine de la démagogie, devint un des trente tyrans.

CRITIAS.

Écoute donc, Socrate, une histoire très-étrange, et pourtant très-véritable, que racontait jadis Solon, le plus sage des sept sages. Il était grand ami de mon bisaïeul Dropide, comme il le dit lui-même en plusieurs endroits de ses poésies*. Il raconta à Critias mon aïeul, comme ce vieillard me le redit à son tour, que cette ville d'Athènes avait fait autrefois de grandes et admirables choses, aujourd'hui tombées dans l'oubli par la longueur du temps et la destruction des générations, mais une surtout dont le récit doit servir à la fois à satisfaire ton désir et à louer la déesse en cette réunion d'une manière juste et convenable et comme si nous lui chantions un hymne.

SOCRATE.

C'est bien dit. Mais qu'est-ce donc que cette chose que ton aïeul racontait, d'après Solon, non pas comme un conte fait à plaisir, mais comme un événement véritable?

CRITIAS.

Je vais dire cette vieille histoire comme je l'ai entendu raconter par un homme qui lui-même n'était pas jeune. Car Critias n'était pas loin alors, à ce qu'il disait, de sa quatre-vingt-

* Peut-être dans les *Élégies à Critias* dont parle Aristote, *Rhetor.* I, 15.

dixième année, et moi j'avais à peine atteint ma dixième. C'était le jour Curéotis des Apaturies *, et les enfants y jouaient le rôle qu'ils ont coutume de jouer à cette fête. Nos pères avaient proposé des prix pour ceux qui réciteraient le mieux des vers. On chantait donc maints poëmes de maints poëtes, et les poésies de Solon étant alors nouvelles, beaucoup d'entre nous les chantèrent. Un de ceux de notre tribu dit alors, soit que véritablement ce fût son opinion, soit qu'il voulût faire plaisir à Critias, que Solon ne lui paraissait pas seulement le plus sage des hommes, mais aussi le plus noble de tous les poëtes. Le vieux Critias, je m'en souviens, fut charmé de ce discours, et dit en souriant : Amynandros, si Solon n'eût pas fait de la poésie en passant, mais qu'il s'y fût livré sérieusement, comme d'autres l'ont fait, s'il eût achevé l'ouvrage qu'il avait rapporté d'Égypte, et si les factions et les autres maux qu'il trouva ici ne l'eussent contraint d'interrompre ses travaux, selon moi, ni Hésiode, ni Homère, ni aucun autre poëte n'eût surpassé sa gloire.—Qu'était-ce donc, Critias, que cet ouvrage, dit Amynandros. — C'était le récit de l'action la plus grande que cette

* Fête athénienne qui durait trois jours, dont le dernier, appelé Curéotis, était consacré à l'inscription des enfants dans les différentes tribus.

ville ait jamais accomplie, et qui devrait être aussi la plus renommée, mais dont le temps et la mort de ceux qui l'avaient faite n'ont pas permis que la tradition subsistât jusqu'à nous. — Raconte-moi dès le commencement, reprit l'autre, ce qu'en disait Solon, et comment et de qui il l'avait ouïe comme une histoire véritable.

En Égypte, dit Critias, dans le Delta formé par le Nil qui, se divisant au sommet du triangle, l'enveloppe de ses bras, on trouve le Nome Saïtique dont la plus grande ville, Saïs, est la patrie du roi Amasis *. Les habitants ont pour protectrice de leur ville une déesse dont le nom égyptien est Neïth, et qui, suivant eux, est la même que l'Athéné ** des Grecs. Ils aiment beaucoup les Athéniens, et ils se disent de la même origine. Arrivé à Saïs, Solon, comme il nous l'a raconté lui-même, fut fort bien reçu; il interrogea les prêtres les plus instruits sur l'histoire des temps anciens, et il reconnut qu'on pouvait presque dire qu'auprès de leur science, la sienne et celle de tous ses compatriotes n'était rien. Un jour, voulant engager les prêtres à parler de l'antiquité, il se mit à leur raconter ce que nous savons de plus ancien, Phoronée dit le Premier,

* Hérodote, II.

** Pallas, Minerve.

Niobé, le déluge de Deucalion et de Pyrrha, leur histoire et leur postérité, supputant le nombre des années et essayant ainsi de fixer l'époque des événements. Un des prêtres les plus âgés lui dit : O Solon, Solon, vous autres Grecs vous serez toujours enfants ; il n'y a pas de vieillards parmi vous. — Et pourquoi cela ? répondit Solon. — Vous êtes tous, dit le prêtre, jeunes d'intelligence ; vous ne possédez aucune vieille tradition ni aucune science vénérable par son antiquité. En voici la raison. Le genre humain a subi et subira plusieurs destructions, les plus grandes par le feu et l'eau, et les moindres par mille autres causes. Ce qu'on raconte chez vous de Phaéton, fils du Soleil, qui, voulant conduire le char de son père et ne pouvant le maintenir dans la route ordinaire, embrasa la terre et périt lui-même frappé de la foudre, a toute l'apparence d'une fable ; ce qu'il y a de vrai, c'est que dans les mouvements des astres autour de la terre, il peut, à de longs intervalles de temps, arriver des catastrophes où tout ce qui se trouve sur la terre est détruit par le feu. Alors les habitants des montagnes et des lieux secs et élevés périssent plutôt que ceux qui habitent près des fleuves et sur les bords de la mer. Pour nous, le Nil nous sauve de cette calamité comme de beaucoup d'autres, par le débordement de

ses eaux. Quand les dieux purifient la terre par un déluge, les bergers et les bouviers sont à l'abri sur leurs montagnes, tandis que les habitants de vos villes sont entraînés par les torrents dans la mer. Chez nous, au contraire, jamais les eaux ne descendent d'en haut pour inonder nos campagnes : elles nous jaillissent du sein de la terre. Voilà pourquoi nous avons conservé les monuments les plus anciens. En tout pays, le genre humain subsiste toujours en nombre plus ou moins considérable, à moins qu'un froid ou une chaleur extrême ne s'y oppose. Tout ce que nous connaissons, chez vous ou ici ou ailleurs, d'événements glorieux, importants ou remarquables sous d'autres rapports, tout cela existe chez nous, consigné par écrit et conservé dans nos temples depuis un temps immémorial. Mais en Grèce à peine a-t-on constaté vos actions et celles des autres peuples, soit par Écrit, ou par tout autre moyen en usage dans des états civilisés, que les eaux du ciel viennent périodiquement fondre sur vous comme un fléau, ne laissant survivre que des hommes sans lettres et sans instruction ; de sorte que vous voilà de nouveau dans l'enfance, ignorant ce qui s'est passé dans l'antiquité, chez vous aussi bien que chez nous. Vraiment, Solon, les généalogies que tu viens d'énumérer diffèrent peu de fables

puériles. D'abord, vous ne parlez que d'un seul déluge, quoiqu'il y en ait eu plusieurs auparavant; puis, la plus belle et la plus vaillante race qui ait jamais existé dans votre pays, vous n'en faites pas mention, bien que toi-même et tous tes compatriotes aujourd'hui vous tiriez votre origine d'un des germes de cette race échappé au commun désastre. Vous ignorez tout cela, parce que les survivants et leurs descendants demeurèrent longtemps sans avoir la connaissance des lettres. Car déjà autrefois, Solon, avant la grande destruction opérée par le déluge, la ville qui est aujourd'hui Athènes, excellait dans la guerre; elle était renommée par la perfection de ses lois; et ses actions et son gouvernement l'élevaient au-dessus de toutes les cités que nous ayons connues sous le ciel.

Solon nous raconta qu'étonné de ce discours, il conjura les prêtres de lui apprendre exactement tout ce qu'ils savaient de l'histoire de ses aïeux. Je ne t'en ferai pas un secret, Solon, répliqua le vieux prêtre; je satisferai ta curiosité, par égard pour toi et pour ta patrie, et surtout pour honorer la déesse, notre commune protectrice, qui a élevé et institué votre ville ainsi que la nôtre, Athènes issue de la Terre et de Vulcain et Saïs mille ans après. Depuis l'établissement de notre ville, nos livres sacrés parlent d'un

espace de huit mille années. Je vais donc t'entretenir sommairement des lois et des plus beaux exploits des Athéniens pendant ces neuf mille ans. Une autre fois, quand nous en aurons le loisir, nous suivrons dans les livres mêmes les détails de cette histoire. En premier lieu, si tu compares vos lois avec les nôtres, tu verras qu'un grand nombre de celles qui existaient autrefois chez vous sont aujourd'hui en vigueur parmi nous. D'abord, la classe des prêtres* séparée des autres classes; puis celle des artisans dans laquelle chaque profession travaille à part, sans se mêler avec aucune autre; enfin la classe des bergers, celle des chasseurs et celle des laboureurs. Et tu le sais, la classe des guerriers est également séparée de toutes les autres, et la loi ne lui impose d'autre soin que celui de la guerre. De plus, les premiers en Asie, nous nous sommes servis des mêmes armes que vous, de la lance et du bouclier, instruits par la déesse qui vous les a données et ensuite les introduisit parmi nous. Quant à la science, tu vois qu'ici dès l'origine la loi en a réglé l'étude, depuis les connaissances qui ont pour objet la nature entière jusqu'à la divination et la médecine, allant ainsi des sciences divines aux sciences humaines, et étendant son

* Hérodote, II. 164. Diodore, I, 73. Strabon, XVII.

empire sur toutes celles qui dépendent de celles-là. Ainsi cette belle constitution, la déesse l'a établie d'abord parmi vous; elle a choisi pour votre ville le lieu où vous êtes né, sachant bien que la bonne température du pays produirait des hommes d'une heureuse intelligence. Aimant la guerre et la science, elle a fait choix d'un pays qui pût porter des hommes tout-à-fait semblables à elle-même. Sous ces lois et d'autres meilleures encore, vos ancêtres ont surpassé en vertu tous les hommes, comme il convenait à des fils et à des élèves des dieux. Or, parmi tant de grandes actions de votre ville, dont la mémoire se conserve dans nos livres, il y en a une surtout qu'il faut placer au-dessus de toutes les autres. Ces livres nous apprennent quelle puissante armée Athènes a détruite, armée qui, venue à travers la mer Atlantique, envahissait insolemment l'Europe et l'Asie; car cette mer était alors navigable, et il y avait au devant du détroit, que vous appelez les Colonnes d'Hercule, une île plus grande que la Libye et l'Asie *. De cette île on pouvait facilement passer aux autres îles, et de celles-là à tout le continent qui borde tout autour la mer intérieure; car ce qui est en deçà du détroit dont nous parlons

* Strabon, II. Proclus, p. 24.

ressemble à un port ayant une entrée étroite: mais c'est là une véritable mer, et la terre qui l'environne, un véritable continent. Dans cette île atlantide régnaient des rois d'une grande et merveilleuse puissance; ils avaient sous leur domination l'île entière, ainsi que plusieurs autres îles et quelques parties du continent. En outre, en deçà du détroit, ils régnaient encore sur la Libye jusqu'à l'Égypte, et sur l'Europe jusqu'à la Tyrrhénie. Toute cette puissance se réunit un jour pour asservir, d'un seul coup, notre pays, le vôtre et tous les peuples situés de ce côté du détroit. C'est alors qu'éclatèrent au grand jour la vertu et le courage d'Athènes. Cette ville avait obtenu, par sa valeur et sa supériorité dans l'art militaire, le commandement de tous les Hellènes. Mais, ceux-ci ayant été forcés de l'abandonner, elle brava seule les plus grands dangers, arrêta l'invasion, érigea des trophées, préserva de l'esclavage les peuples encore libres et rendit à une entière indépendance tous ceux qui, comme nous, demeurent en deçà des Colonnes d'Hercule. Dans la suite de grands tremblements de terre et des inondations engloutirent, en un seul jour et en une nuit fatale, tout ce qu'il y avait chez vous de guerriers; l'île atlantide disparut sous la mer; aussi depuis ce temps la mer est-elle devenue inaccessible et a-t-elle cessé d'être

navigable par la quantité de limon que l'île abîmée a laissé à sa place.

Voilà, Socrate, en peu de mots, le récit que le vieux Critias tenait de Solon. Hier, quand tu parlais de ta république et des citoyens qui doivent la composer, je m'étonnais, en me rappelant ce que je viens de vous dire, du rapport merveilleux qui se trouvait entre tes paroles et la plupart de celles de Solon, par hasard et à son insu. Je n'ai pas voulu vous en parler sur-le-champ, parce que le temps ne m'en avait laissé qu'une idée confuse. Je pensais qu'il fallait auparavant me recueillir et mettre en ordre tous mes souvenirs, et je consentis sans peine à faire ce que tu m'avais commandé hier, croyant pouvoir vous fournir, ce qui est de la plus haute importance, un sujet convenable et qui se rattache à votre plan. C'est ainsi qu'hier, comme Hermocrate l'a déjà dit, je leur ai raconté, en m'en allant, ce dont je me souvenais. Après m'être retiré, j'y ai encore pensé toute la nuit et j'ai retrouvé tout le fil de mon histoire; tant il est vrai que nous avons une mémoire étonnante pour tout ce que nous avons appris dans notre jeunesse! J'ignore si je me souviendrais de tout ce j'ai entendu hier, mais je m'étonnerais fort si j'avais oublié ce que j'ai appris il y a si longtemps. J'apprenais alors avec plaisir, comme un enfant, et le vieillard

se prêtait de bon cœur à répondre à toutes les questions que je lui faisais; aussi, tout cela est-il gravé dans ma mémoire en caractères ineffaçables. Ce matin, j'ai déjà fait ce récit à mes compagnons pour leur donner un sujet de conversation avec moi. Maintenant, pour remplir le but de notre réunion, je suis prêt à exposer ici non-seulement les points généraux, mais encore tous les détails, tels que je les ai entendus. Supposons que les citoyens et la république que tu nous as montrés hier comme imaginaires soient réels, que cette république soit la tienne et que tes citoyens soient nos ancêtres dont parle le prêtre égyptien. Tout cela s'accordera parfaitement, et il ne sera pas absurde de dire que tes citoyens et nos ancêtres sont les mêmes. Nous essayerons donc de notre mieux de nous acquitter du rôle que tu nous as imposé. C'est à toi maintenant, Socrate, à voir si le sujet est convenable, ou s'il faut en chercher un autre.

SOCRATE.

Et quel autre sujet, ô Critias, pourrions-nous choisir, qui se rattachât plus intimement à la fête de la déesse, qu'on célèbre en ce jour? d'autant plus qu'il ne s'agit point ici d'une fiction, mais d'une histoire véritable. Où donc et comment trouver un sujet meilleur? Non, il vous faut continuer sous d'aussi bons auspices; quant

à moi, qui ai parlé hier, c'est aujourd'hui mon tour de me reposer et de vous écouter en silence.

CRITIAS.

Voici maintenant, Socrate, quelle hospitalité nous t'avons préparée : Timée, le plus savant de nous en astronomie et le plus versé dans la science de la nature, parlera le premier, d'abord de la naissance du monde, puis de la nature humaine. Après cela je prendrai des mains de Timée ces hommes dont il aura exposé l'origine, et des tiennes quelques-uns d'entre eux dont tu auras fait l'éducation ; et les appelant devant vous comme devant leurs juges, suivant l'institution et la loi de Solon *, je parlerai de ces citoyens de notre république comme s'ils étaient ces Athéniens d'autrefois, dont les livres sacrés nous ont révélé la gloire; en un mot, comme s'ils étaient en effet des citoyens d'Athènes.

SOCRATE.

Je vois que je serai, à mon tour, régalé d'un beau et magnifique entretien. C'est à toi, Timée, de commencer, lorsque tu auras obéi à la loi en invoquant d'abord les dieux, comme cela est convenable.

TIMÉE.

Oui, Socrate; tout homme un peu raisonnable

* Petit. *Legg. Att.*, p. 50.

implore l'assistance divine, avant de commencer une entreprise quelle qu'elle soit, grande ou petite. A plus forte raison, nous qui avons entrepris d'expliquer l'univers, quelle est son origine, ou s'il n'en a point; à moins de vouloir nous égarer, nous devons prier les dieux et les déesses de mettre dans notre bouche des choses qui leur soient agréables à eux avant tout et ensuite à vous. Implorons encore l'aide des dieux, pour que vous compreniez aisément ce que j'ai à vous dire, et que moi-même je vous explique clairement ma pensée.

Selon moi, il faut commencer par déterminer les deux choses suivantes : Qu'est-ce que ce qui existe de tout temps sans avoir pris naissance, et qu'est-ce que ce qui naît et renaît sans cesse sans exister jamais? L'un, qui est toujours le même, est compris par la pensée et produit une connaissance raisonnable; l'autre, qui naît et périt sans exister jamais réellement, tombe sous la prise des sens et non de l'intelligence, et ne produit qu'une opinion. Or, tout ce qui naît, procède nécessairement d'une cause; car rien de ce qui est né ne peut être né sans cause. L'artiste, qui, l'œil toujours fixé sur l'être immuable et se servant d'un pareil modèle, en reproduit l'idée et la vertu, ne peut manquer d'enfanter un tout d'une beauté achevée, tandis que

celui qui a l'œil fixé sur ce qui passe, avec ce modèle périssable, ne fera rien de beau. Quant à l'univers, que nous l'appelions ciel ou monde ou de tout autre nom, il faut d'abord, comme pour toute chose en général, considérer s'il existe de tout temps, n'ayant point de commencement, ou s'il est né et s'il a un commencement. Le monde est né; car il est visible, tangible et corporel. Ce sont là des qualités sensibles; tout ce qui est sensible, tombant sous les sens et l'opinion, naît et périt, nous l'avons vu; et tout ce qui naît, doit nécessairement, disons-nous, venir de quelque cause. Mais il est difficile de trouver l'auteur et le père de l'univers, et impossible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde. Il s'agit, en outre, de savoir lequel des deux modèles l'auteur de l'univers a suivi, si c'est le modèle immuable et toujours le même, ou si c'est le modèle qui a commencé. Si le monde est beau et si celui qui l'a fait est excellent, il l'a fait évidemment d'après un modèle éternel; sinon (ce qu'il n'est pas même permis de dire) il s'est servi du modèle périssable. Il est parfaitement clair qu'il s'est servi du modèle éternel; car le monde est la plus belle des choses qui ont un commencement, et son auteur la meilleure de toutes les causes. Le monde a donc été formé

d'après un modèle intelligible, raisonnable et toujours le même; d'où il suit, par une conséquence nécessaire, que le monde est une copie.

Le plus difficile en toute chose est de trouver un commencement conforme à la nature. Après avoir distingué la copie et le modèle, il faut distinguer aussi les paroles et reconnaître qu'elles ont de la parenté avec les pensées qu'elles expriment. L'expression de ce qui est constant, immuable et intelligible, doit être constante, immuable, et autant que possible incapable d'être ni réfutée ni ébranlée, et ne rien laisser à désirer à cet égard. Mais, quand il s'agit d'exprimer une copie de ce qui est immuable, comme ce n'est qu'une copie, par analogie avec elle, l'expression aussi ne doit être que vraisemblable *. Ce que l'existence est à la génération, la vérité l'est à l'opinion. Tu ne seras donc pas étonné, Socrate, si, après que tant d'autres ont parlé diversement sur le même sujet, j'essaye de parler des dieux et de la formation du monde, sans pouvoir vous rendre mes pensées dans un langage parfaitement exact et sans aucune contradiction. Et si nos paroles n'ont pas plus d'invraisemblance que celles des autres, il

* Il y a en grec, entre εἰκόνος et εἰκότας, un rapport verbal qui rend plus frappante la pensée de Platon, et qui est intraduisible en français.

faut s'en contenter et bien te rappeler que moi qui parle et vous qui jugez, nous sommes tous des hommes, et qu'il n'est permis d'exiger sur un pareil sujet que des récits vraisemblables.

SOCRATE.

Très bien, Timée ! on ne peut attendre que cela. Nous avons admiré l'introduction ; maintenant continue sans t'interrompre, et achève le discours.

TIMÉE.

Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers Il était bon ; et celui qui est bon, n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai. Dieu voulant que tout soit bon et que rien ne soit mauvais, autant que cela est possible, prit la masse des choses visibles qui s'agitait d'un mouvement sans frein et sans règle, et du désordre il fit sortir l'ordre, pensant que l'ordre était beaucoup meilleur. Or, celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon. Il trouva que de toutes les choses visibles, il ne pouvait absolument tirer aucun ouvrage qui fût plus beau

qu'un être intelligent, et que dans aucun être il ne pouvait y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence il mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût, par sa constitution même, l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. Ainsi, on doit admettre comme vraisemblable que ce monde est un animal véritablement doué d'une âme et d'une intelligence par la Providence divine.

Cela établi, il s'agit maintenant de dire à la ressemblance de quel être Dieu a composé le monde. Certes, ce ne peut être à la ressemblance d'aucune des espèces particulières qui existent; car ce qui ressemble à ce qui est imparfait ne peut être beau : nous dirons donc que le monde est semblable à un être dont les autres êtres pris individuellement et par genres sont des parties, et qui comprendrait lui-même tous les êtres intelligibles, comme ce monde comprend et nous-mêmes et tous les êtres visibles. Dieu, voulant faire le monde semblable à ce qu'il y a de plus beau et de plus parfait parmi les choses intelligibles, en fit un animal visible, un et renfermant en lui tous les autres animaux comme étant de la même nature que lui.

Mais avons-nous raison de l'avoir qualifié d'un; ou ne serait-il pas plus juste d'admettre plusieurs

mondes, même un nombre infini? Non, il n'y a qu'un seul monde, s'il a été fait d'après le modèle que nous avons établi. Car ce qui comprend en soi tous les êtres intelligibles n'admet point à côté de soi un autre être; autrement, il faudrait qu'il y en eût encore un autre où les deux premiers fussent renfermés comme parties; et alors le monde serait la copie, non pas de ces deux-là, mais de celui qui les renferme. Ainsi, pour que ce monde fût semblable en unité à l'être parfait, le divin ouvrier n'en a fait ni deux ni une quantité infinie, il n'a fait que celui-là seul et unique, et il n'y en aura pas d'autre.

Tout ce qui a commencé doit être corporel, visible et tangible. Or, rien n'est visible sans feu, ni tangible sans quelque chose de solide, ni solide sans terre. Dieu commença donc par composer le corps de l'univers de feu et de terre. Mais il est impossible à deux choses de bien se joindre l'une à l'autre, sans une troisième : il faut qu'il y ait au milieu un lien qui rapproche les deux bouts, et le plus parfait lien est celui qui de lui-même et des choses qu'il unit, fait un seul et même tout. La proportion atteint parfaitement ce but. Car*, lors-

* Pour tout ce passage, voyez les notes de la fin du volume.

que de trois nombres, soit trois masses ou trois forces quelconques, le moyen est au dernier ce que le premier est au moyen et au premier ce que le dernier est au moyen, et si le moyen devient le premier et le dernier, et que le premier et le dernier deviennent les moyens, il arrive nécessairement que tout est le même, et que tout étant dans le même rapport, tout est un comme auparavant. Par conséquent, si le corps de l'univers n'avait dû être qu'une surface sans profondeur, un seul milieu aurait suffi pour lier ses extrêmes et lui donner de l'unité à elle-même. Mais, comme il devait être un corps solide, et que les corps solides ne se joignent jamais ensemble par un seul milieu, mais par deux, Dieu plaça l'eau et l'air entre le feu et la terre, et ayant établi entre tout cela autant qu'il était possible des rapports d'identité, à savoir que l'air fût à l'eau ce que le feu est à l'air, et l'eau à la terre ce que l'air est à l'eau, il a, en enchaînant ainsi toutes les parties, composé ce monde visible et tangible. C'est de ces quatre éléments réunis de manière à former une proportion, qu'est sortie l'harmonie du monde, l'amitié qui l'unit si intimement que rien ne peut le dissoudre, si ce n'est celui qui a formé ses liens. L'ordre du monde est composé de ces quatre éléments pris chacun dans sa totalité : Dieu a

composé le monde de tout le feu, de toute l'eau, de tout l'air et de toute la terre; et il n'a laissé en dehors aucune partie ni aucune force de ces éléments, d'abord afin que l'animal entier fût aussi parfait que possible, étant composé de parties parfaites; ensuite afin qu'il fût un, n'y ayant rien de reste dont aurait pu naître quelque autre chose de semblable; en dernier lieu afin qu'il fût exempt de vieillesse et de maladie; car Dieu savait que la nature des corps composés est telle que le froid, la chaleur et tous les agents extérieurs, en s'y appliquant à contre-temps, les dissolvent, amènent la décrépitude et les maladies, et les font périr.

Voilà le motif et le raisonnement qui firent faire à Dieu des différents touts un tout unique, parfait, exempt de vieillesse et de maladie. Dieu donna au monde la forme la plus convenable et la plus appropriée à sa nature; or la forme la plus convenable à l'animal qui devait renfermer en soi tous les autres animaux ne pouvait être que celle qui renferme en elle toutes les autres formes. C'est pourquoi, jugeant le semblable infiniment plus beau que le dissemblable, il donna au monde la forme sphérique, ayant partout les extrémités également distantes du centre, ce qui est la forme la plus parfaite et la plus semblable à elle-même. Il polit toute la surface de ce

globe, avec le plus grand soin par plusieurs raisons; ce monde n'avait besoin ni d'yeux ni d'oreilles, parce qu'il ne restait en dehors rien à voir ni rien à entendre; il n'y avait pas non plus autour de lui d'air à respirer; il n'avait besoin d'aucun organe pour la nutrition, ni pour rejeter les aliments digérés; car il n'y avait rien à rejeter ni rien à prendre. Non; il est fait pour se nourrir de ses pertes propres, et toutes ses actions, toutes ses affections lui viennent de lui-même et s'y renferment; car l'auteur du monde estima qu'il vaudrait mieux que son ouvrage se suffit à lui-même, que d'avoir besoin de secours étranger. De même, il ne jugea pas nécessaire de lui faire des mains, parce qu'il n'y avait rien à saisir ni rien à repousser; et il ne lui fit pas non plus de pieds, ni rien de ce qu'il faut pour la marche; mais il lui donna un mouvement propre à la forme de son corps, et qui, entre les sept mouvements, appartient principalement à l'esprit et à l'intelligence*. Faisant tourner le monde constamment sur lui-même et sur un même point, Dieu lui imprima ainsi le mouvement de rotation, et lui ôta les six autres mouvements, ne voulant pas qu'il fût errant à leur gré. Le monde enfin, n'ayant pas besoin de pieds, pour exécuter ce

* Voyez plus bas, pag. 127 et 128.

mouvement de rotation, il le fit sans pieds et sans jambes.

C'est ainsi que le Dieu, qui existe de tout temps, avait conçu le Dieu qui devait naître; il le polit, l'arrondit de tous côtés, plaça ses extrémités à égale distance du centre, en forma un tout, un corps parfait, composé de tous les corps parfaits; puis il mit l'âme au milieu, l'épandit partout, en enveloppa le corps; et ainsi il fit un globe tournant sur lui-même, un monde unique, solitaire, se suffisant par sa propre vertu, n'ayant besoin de rien autre que soi, se connaissant et s'aimant lui-même. De cette manière il produisit un Dieu bienheureux.

Mais Dieu ne fit pas l'âme la dernière, selon l'ordre que nous avons suivi dans notre exposition; car, en unissant l'âme au corps, il n'eût jamais permis que le plus vieux obéît au plus jeune. Mais nous qui participons beaucoup du hasard, nous parlons ainsi à peu près au hasard. Dieu fit l'âme supérieure au corps, tant en âge qu'en vertu, pour qu'elle sût lui commander et devenir sa maîtresse. Voici de quoi et comment il la fit. Avec la substance indivisible et toujours la même, et avec la substance divisible et corporelle, il composa une troisième espèce de substance, intermédiaire entre la nature de ce

qui est le même et celle de ce qui est divers, et il l'établit au milieu du divisible et de l'indivisible. De ces trois substances il fit un seul tout, en combinant violemment la nature intraitable de ce qui est divers avec ce qui est le même; et quand il eut mêlé le divisible et l'indivisible avec la substance intermédiaire, et de ces trois choses formé un tout unique, il divisa ce tout en autant de parties qu'il était convenable, et chacune se trouva contenir du même, du divers et de la substance intermédiaire. Voici comment il opéra cette division: d'abord il ôta du tout une partie, puis une seconde partie double de la première, une troisième valant une fois et demie la seconde et trois fois la première, une quatrième double de la seconde, une cinquième triple de la troisième, une sixième octuple de la première, une septième valant la première vingt-sept fois. Cela fait, il remplit les intervalles doubles et triples, en enlevant au tout encore d'autres parties qu'il plaça de manière à ce qu'il y eût dans chaque intervalle deux moyennes, dont la première surpasse un de ses extrêmes et est surpassée par l'autre d'une même partie de chacun d'eux, et dont la seconde surpasse un de ses extrêmes et est surpassée par l'autre d'un nombre égal. Comme de cette insertion de moyens termes résul-

tèrent des intervalles nouveaux tels que chaque nombre valût le précédent augmenté de la moitié, du tiers ou du huitième, il remplit tous les intervalles d'un plus un tiers par des intervalles d'un plus un huitième, laissant de côté dans chaque intervalle d'un plus un tiers une partie telle que le dernier nombre inséré fût au nombre suivant dans le rapport de deux cent cinquante-six à deux cent quarante-trois. C'est ainsi que le premier mélange, dont il retrancha ces parties, se trouva entièrement employé. Il coupa ensuite toute cette composition nouvelle en deux dans le sens de la longueur, plaça les deux portions de cette ligne sur le milieu l'une de l'autre, comme dans la lettre X, les courba en cercle, unit les deux extrémités de chacune entre elles et à celles de l'autre dans le point opposé à leur intersection, et leur imprima le mouvement du cercle, mouvement toujours le même et s'exécutant sur un même point. Il fit un de ces cercles extérieur et l'autre intérieur, appelant mouvement extérieur celui du même et intérieur celui du divers. Le mouvement du même, il l'inclina de côté, vers la droite, et le mouvement du divers il le dirigea suivant la diagonale, vers la gauche; il donna la supériorité au mouvement du même et du semblable; car il le laissa seul indivisible; tandis que, divisant en

six parties le mouvement intérieur, il fit sept cercles inégaux, avec des intervalles doubles et triples, trois de chaque espèce, et il assigna à ces cercles des mouvements contraires, dont trois de la même vitesse, les quatre autres inégaux en vitesse, tant entre eux qu'aux trois premiers, mais allant tous ensemble harmonieusement *.

L'auteur du monde ayant achevé à son gré la composition de l'âme, il construisit au dedans d'elle tout ce qui est corporel, et rapprochant l'un de l'autre le centre du corps et celui de l'âme, il les unit ensemble; et l'âme infuse partout, depuis le milieu jusqu'aux extrémités, et enveloppant le monde circulairement, introduisit, en tournant sur elle-même, le divin commencement d'une vie perpétuelle et bien ordonnée pour toute la suite des temps. Le corps du monde est visible; l'âme est invisible, elle participe de la raison et de l'harmonie des êtres intelligibles et éternels, et elle est la plus parfaite des choses qu'ait formées l'être parfait. Or, puisqu'elle se compose de la nature du même, de celle du divers et de la substance intermédiaire; qu'elle est à la fois divisée et unie selon une certaine proportion et qu'elle revient circulairement sur elle-même, il est évident qu'en rencon-

* Voyez les notes de la fin du volume.

trant quelque chose de la substance divisible et quelque chose de la substance indivisible, elle déclare, par le mouvement qui se fait dans toute l'étendue de son être, à quoi ce quelque chose est identique et de quoi il diffère, pourquoi, ou, quand et de quelle manière il arrive que ce quelque chose existe ou soutient quelques rapports avec les choses particulières et sujettes à la génération et avec celles qui sont toujours les mêmes. La raison dont la vérité consiste dans son rapport avec ce qui est le même, peut avoir pour objet et le même et le divers; et quand, dans les mouvements auxquels elle se livre sans voix et sans écho, elle entre en rapport avec ce qui est sensible, et que le cercle de ce qui est divers, dans sa marche régulière, apporte à l'âme entière des nouvelles de son monde, alors naissent des opinions et des croyances stables et vraies. Mais quand la raison a pour objet ce qui est rationnel, et que le cercle de ce qui est le même, révolu à propos, le découvre à l'âme, l'intelligence et la connaissance s'accomplissent nécessairement. Quant à savoir où ces choses se passent, quiconque dira que c'est ailleurs que dans l'âme, celui-là dira toute autre chose que la vérité.

L'auteur et le père du monde voyant cette image des dieux éternels en mouvement et vi-

vante, se réjouit, et dans sa joie il pensa à la rendre encore plus semblable à son modèle; et celui-ci étant un animal éternel, il chercha à donner à l'univers toute la perfection possible. La nature du modèle était éternelle, et le caractère d'éternité ne pouvait s'adapter entièrement à ce qui a commencé; Dieu résolut donc de faire une image mobile de l'éternité; et par la disposition qu'il mit entre toutes les parties de l'univers, il fit de l'éternité qui repose dans l'unité cette image éternelle, mais divisible, que nous appelons le temps. Avec le monde naquirent les jours, les nuits, les mois et les années, qui n'existaient point auparavant. Ce ne sont là que des parties du temps; le passé, le futur en sont des formes passagères que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle; car nous avons l'habitude de dire: elle fut, elle est et sera; elle est, voilà ce qu'il faut dire en vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu'à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là des mouvements. Mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille ni plus jeune, de même qu'elle n'est, ni ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui

imite l'éternité et se meut dans un cercle mesuré par le nombre. De même, quand nous appliquons le mot être au passé, au présent, à l'avenir et même au non être, nous ne parlons pas exactement. Mais, ce n'est point ici le lieu de s'expliquer sur ces choses plus en détail.

Le temps a donc été fait avec le monde, afin que, nés ensemble, ils finissent aussi ensemble, si jamais leur destruction doit arriver; et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle, afin qu'il lui ressemblât le plus possible. Le modèle est existant pendant toute l'éternité, et le monde a été, est et sera pendant toute la durée du temps. C'est dans ce dessein et dans cette pensée que Dieu, pour produire le temps, fit naître le soleil, la lune et les cinq autres astres que nous appelons planètes, afin de marquer et de maintenir les mesures du temps; et, après avoir formé ces corps, il leur assigna les sept orbites que forme le cercle de ce qui est divers. La lune obtint l'orbite le plus proche de la terre; le soleil vint après, ensuite Vénus et l'astre consacré à Mercure, qui parcourent leurs orbites aussi vite que le soleil, mais dont le mouvement est en sens contraire. C'est pourquoi le Soleil, Mercure et Vénus s'atteignent et sont tour à tour atteints l'un par l'autre dans leur course.

Si on voulait exposer toutes les raisons pour lesquelles les autres astres ont été établis, ce nouveau sujet nous arrêterait bien plus longtemps que celui dont nous sommes occupés maintenant. Peut-être une autre fois, quand nous aurons plus de loisir, reviendrons-nous sur ce point et le traiterons-nous avec toute l'étendue qu'il mérite.

Quand donc chacun des astres qui étaient nécessaires à la constitution du temps, eut pris le cours convenable, et que ces corps, par leur union avec l'âme de l'univers, furent devenus des êtres animés et comprirent la tâche qui leur était imposée, ils parcoururent, selon le mouvement du divers, coupant obliquement celui du même et en même temps maîtrisé par lui, les uns des orbites plus grandes, les autres des orbites plus petites; ceux dont l'orbite était plus petite allèrent plus vite, et ceux dont l'orbite était plus grande allèrent moins vite; enfin, ceux qui, par le mouvement du même, vont le plus vite, semblèrent atteints par ceux qui vont plus lentement, tandis qu'en réalité ce sont eux qui les atteignent. Car, le mouvement qui fait tourner tous les cercles en spirale, comme ces cercles se meuvent en même temps dans deux directions contraires, fait paraître le plus près ce qui s'éloigne le plus lentement de lui-même, qui est

le plus vite. Or, pour qu'il y eût une mesure évidente de la vitesse et de la lenteur relative des astres et que les mouvements des huit cercles pussent s'exécuter à leur aise, Dieu alluma au second cercle, à partir de la terre, une lumière que nous appelons le soleil, afin d'éclairer tout le ciel et de faire participer à la science du nombre tous les êtres vivants qui y sont appelés, instruits par le mouvement du même et du semblable. C'est ainsi que naquirent d'abord le jour et la nuit et par là une révolution uniforme et régulière, ensuite le mois, après que la lune eut, dans son circuit, atteint le soleil, enfin l'année, après que le soleil eut terminé sa carrière. Quant aux autres astres, les hommes, excepté un bien petit nombre, n'en connaissent pas les révolutions; ils ne leur donnent pas même des noms et ne mesurent pas leurs distances au moyen du nombre, de sorte qu'à vrai dire, ils ne savent pas que ces mouvements, infinis en nombre et d'une admirable variété, sont ce que nous appelons le temps. Il est néanmoins possible de comprendre comment la véritable unité de temps, l'année parfaite est accomplie, lorsque les huit révolutions mesurées par le circuit et le mouvement uniforme du même, sont toutes retournées à leur point de départ. Voilà pourquoi et com-

ment ont été faits ceux des astres qui, dans leur marche à travers le ciel, sont assujétis à des conversions *, afin que cet animal visible ressemblât le plus qu'il se pourrait à l'animal parfait et intelligible et imitât de plus près sa nature éternelle.

Avant la génération du temps, le monde tout entier était fait à l'imitation de son modèle, et la seule dissemblance qui restait entre eux, c'était que le monde ne contenait pas encore tous les animaux. Dieu ajouta donc ce qui manquait conformément à la nature du modèle. Il jugea qu'il fallait mettre dans ce monde des espèces d'animaux de même nombre et de la même nature que celles que son esprit aperçoit dans l'animal réellement existant. Or, il y en a quatre: la première est la race céleste des dieux, la seconde comprend les animaux ailés et qui vivent dans l'air, la troisième ceux qui habitent les eaux, et la quatrième ceux qui marchent sur la terre. Il composa l'espèce divine presque toute entière de feu, afin qu'elle fût la plus resplendissante et la plus belle à voir; il la fit ronde à la ressemblance de l'univers, l'établit dans la connaissance du bien à la suite duquel elle marche; puis il la distribua sur toute l'étendue du

* Les planètes.

ciel auquel il donna par cette variété son véritable ornement. Chacun de ces animaux divins reçut deux mouvements : l'un par lequel il se meut dans le même cercle, de la même façon et autour du même point, parce que sa pensée s'applique toujours au même objet et reste toujours la même ; l'autre, par lequel il se meut en avant, maîtrisé par le mouvement du même et du semblable. Il leur ôta les cinq autres mouvements, afin que chacun d'eux fût aussi parfait que possible. C'est dans le même motif que furent formés les astres qui ne sont point errants*, animaux divins et immortels, qui persévèrent toujours dans un même mouvement autour d'un même point. Quant aux astres errants et soumis à des conversions, ils ont été faits comme nous l'avons exposé plus haut. La terre, notre nourrice, roulée autour de l'axe qui traverse tout l'univers, a été faite pour être la productrice et la gardienne du jour et de la nuit ; elle est le premier et le plus ancien des dieux nés sous le ciel. Mais les chœurs de danses formés par ces dieux, les cercles qu'ils décrivent entre eux, comment ils reculent ou avancent, s'approchent ou s'écartent les uns des autres, à quelles époques ceux-ci se cachent derrière ceux-là pour repa-

* Les étoiles fixes.

raître ensuite, les alarmes et les présages qu'inspire ce spectacle à ceux qui savent y lire ; ce serait une vaine entreprise d'exposer tout cela sans en avoir une image sous les yeux *. Ce que nous avons dit jusqu'ici nous doit suffire, et nous n'ajouterons plus rien sur la nature des dieux visibles et qui ont pris naissance.

Quant aux autres démons, il est au-dessus de notre pouvoir de connaître et d'expliquer leur génération ; il faut s'en rapporter aux récits des anciens, qui, étant descendus des dieux, comme ils le disent, connaissent sans doute leurs ancêtres. On ne saurait refuser d'ajouter foi aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne soient pas appuyés sur des raisons vraisemblables ou certaines. Mais comme ils prétendent raconter l'histoire de leur propre famille, nous devons nous soumettre à la loi et les croire.

Voici donc, d'après leur récit, la généalogie de ces dieux : du Ciel et de la Terre naquirent l'Océan et Thétis, qui engendrèrent Phorcys, Saturne, Rhéa et plusieurs autres. De Saturne et de Rhéa sont descendus Jupiter, Junon et tous les dieux qu'on leur donne pour frères, et enfin toute leur postérité **.

* Une carte céleste.

** Il faut rapporter ceci à Linus, Musée et Orphée. Proclus, page 291-298.

Quand tous ces dieux, et ceux qui brillent dans le ciel et ceux qui ne nous apparaissent qu'autant qu'il leur plaît, eurent reçu la naissance, l'auteur de cet univers leur parla ainsi : « Dieux issus d'un Dieu, vous dont je suis l'au-« teur et le père, mes ouvrages sont indisso-« lubles parce que je le veux. Tout ce qui est « composé de parties liées ensemble, doit se dis-« soudre; mais il est d'un méchant de vouloir « détruire ce qui est bien et forme une belle « harmonie. Ainsi, puisque vous êtes nés, vous « n'êtes pas immortels, ni absolument indissolu-« bles; mais vous ne serez point dissouts et vous « ne connaîtrez point la mort, parce que ma « volonté est pour vous un lien plus fort et plus « puissant que ceux dont vous fûtes unis au mo-« ment de votre naissance. Maintenant écoutez « mes ordres. Il reste encore à naître trois races « mortelles; sans elles le monde serait imparfait : « car il ne contiendrait pas en soi toutes les es-« pèces d'animaux; et il doit les contenir pour « être parfait. Si je leur donnais moi-même la « naissance et la vie, ils seraient semblables aux « dieux. Afin donc qu'ils soient mortels et que cet « univers soit réellement un tout achevé, appli-« quez-vous, selon votre nature, à former ces « animaux, en imitant la puissance que j'ai dé-« ployée moi-même dans votre formation. Quant

« à l'espèce qui doit partager le nom des im-
« mortels, être appelée divine et servir de guide
« à ceux des autres animaux qui voudront suivre
« la justice et vous, je vous en donnerai la se-
« mence et le principe. Vous ensuite, ajoutant
« au principe immortel une partie périssable,
« formez-en des animaux; faites-les croître en
« leur donnant des aliments; et après leur mort
« recevez-les dans votre sein. »

Il dit, et, dans le même vase où il avait composé l'âme du monde, il mit les restes de ce premier mélange et les méla à peu près de la même manière. L'essence de vie au lieu d'être aussi pure qu'auparavant, l'était deux et trois fois moins. Ayant achevé le tout, Dieu le partagea en autant d'âmes qu'il y a d'astres, en donna une à chacun d'eux, et, faisant monter ces âmes comme dans un char, il leur fit voir la nature de l'univers et leur expliqua ses décrets irrévocables. La première naissance sera la même pour tous, afin que nul ne puisse se plaindre de Dieu; chaque âme, placée dans celui des organes du temps * qui convient le mieux à sa nature, deviendra nécessairement un animal religieux; la nature humaine étant double, le sexe qu'on appellera viril, en sera la plus

* Les astres.

noble partie; quand, par une loi fatale, les âmes seront unies à des corps, et que ces corps recevront sans cesse de nouvelles parties et en perdront d'autres, ces impressions violentes produiront d'abord la sensation, puis l'amour mêlé de plaisir et de peine, enfin la crainte et la colère, et toutes les autres passions qui naissent de celles-là ou leur sont contraires; la justice consistera à dompter ces passions, l'injustice à leur obéir; celui qui passera honnêtement le temps qui lui a été donné à vivre, retournera après sa mort vers l'astre qui lui est échu et partagera sa félicité; celui qui aura failli sera changé en femme à la seconde naissance; s'il ne s'améliore pas dans cet état, il sera changé successivement, suivant le caractère de ses vices, en l'animal auquel ses mœurs l'auront fait ressembler; et ses transformations et son supplice ne finiront point avant que se laissant conduire par le mouvement du même et du semblable en lui, et domptant par la raison cette partie grossière de lui-même, composée tardivement de feu, d'air, d'eau et de terre, masse turbulente et désordonnée, il se rende digne de recouvrer sa première et excellente condition.

Quand Dieu eut donné ces lois aux âmes pour ne pas être à l'avenir responsable de leurs

fautes, il répandit les unes sur la terre, les autres dans la lune et le reste dans les autres organes du temps. Après cette distribution, il laissa aux jeunes dieux le soin de façonner les corps mortels, d'ajouter à l'âme humaine tout ce qui lui manquait, et de diriger, autant que possible, cet animal mortel dans la voie la meilleure et la plus sage, à moins qu'il ne devienne lui-même l'artisan de son malheur.

Celui qui avait ainsi disposé toutes ces choses, demeura dans son repos accoutumé. Cependant ses enfants, comprenant l'ordre établi par leur père, s'y conformèrent; ils prirent le principe immortel de l'animal mortel, et, imitant l'auteur de leur être, ils empruntèrent au monde des parties de feu, de terre, d'eau et d'air, qui devaient lui être rendues un jour, et les assemblèrent en un tout, non pas par des liens indissolubles, comme ceux qui unissaient les parties de leurs propres corps; mais au moyen d'un grand nombre de chevilles, invisibles à cause de leur petitesse, ils composèrent, de ces divers éléments, chaque corps particulier, et dans ce corps, dont les parties s'écoulent et se renouvellent sans cesse, ils placèrent les cercles de l'âme immortelle. Les cercles de l'âme, comme plongés dans un fleuve, ne se laissèrent pas emporter par le courant, mais ne purent le régler, tantôt entraînés, tantôt

entraînant à leur tour; de sorte que l'animal tout entier était agité sans ordre, sans raison, au hasard, par tous les six mouvements, en avant et en arrière, à droite et à gauche, en haut et en bas, dans tous les sens. Le flot qui, en s'avançant et se retirant, apporte au corps sa nourriture, était déjà assez agité; il devint encore plus désordonné par l'impulsion qu'il reçut du dehors, quand le corps fut offensé par un feu extérieur à lui, par la dureté de la terre, par les exhalaisons humides de l'eau ou par la violence des vents portés par l'air, mouvements qui tous passent du corps jusqu'à l'âme et qui ont été depuis et sont encore aujourd'hui appelés en général sensations. Ces sensations excitèrent alors de grandes et nombreuses émotions, et, venant à se rencontrer avec le courant intérieur, agitèrent violemment les cercles de l'âme, arrêtèrent entièrement par leur tendance contraire le mouvement du même, l'empêchèrent de poursuivre et de terminer sa course, et introduisirent le désordre dans le mouvement du divers, de sorte que les trois intervalles doubles, et les trois intervalles triples, avec les intervalles d'un plus un demi, d'un plus un tiers et d'un plus un huitième, qui leur servent de liens et de moyens termes, ne pouvant être complétement détruits sans l'intervention de celui qui les a formés, fu-

rent au moins détournés de leur course circulaire, et égarés dans tous les sens et dans tous les mouvements désordonnés, autant que cela était possible. Demeurant à peine réunis entre eux, ils se mouvaient encore, mais sans ordre, tantôt dans un sens contraire à celui qu'ils devaient suivre, tantôt obliquement; quelquefois renversés, comme si quelqu'un mettait la tête en bas et jetait les pieds en haut; dans cette position, il prend la droite des spectateurs pour leur gauche et leur gauche pour leur droite, et ceux-ci se trompent de même à son égard. Au milieu de ces désordres et d'autres semblables, quand les cercles viennent à rencontrer au dehors quelque objet de l'espèce du même, ou de l'espèce du divers, ils donnent à ces objets les noms de même et de divers, à l'encontre de la vérité; ils deviennent menteurs et extravagants; et il n'y a en eux aucun cercle qui dirige et conduise les autres. Et si des sensations apportées du dehors viennent ébranler la demeure de l'âme, elles semblent triompher de l'âme, qui pourtant est leur maîtresse.

A cause de tous ces accidents, aujourd'hui et depuis les premiers temps, l'âme commence par être sans intelligence, quand elle vient d'être unie à un corps mortel. Mais quand le courant de nourriture et d'accroissement diminue, et que



les cercles de l'âme, prenant de la tranquillité, suivent leur voie propre et se modèrent avec le temps, alors réglant leurs mouvements à l'imitation de celui des cercles qui embrasse toute la nature, ils ne se trompent plus sur le même et sur le divers, et rendent sage l'homme dans lequel ils se trouvent. Et si en outre on a reçu une bonne éducation, on devient un homme accompli et parfaitement sain, et on évite la plus grande des maladies; tandis que celui qui a négligé son âme, traverse la vie d'un pas chancelant et retourne dans l'autre monde, sans avoir rien gagné dans celui-ci et chargé d'impureté. Mais nous reviendrons plus tard sur ce point ; il faut en ce moment traiter avec plus de soin le sujet qui nous occupe. Nous allons donc reprendre ce que nous disions tout à l'heure, la génération détaillée du corps avec celle de l'âme, pour quelle raison et par quelle divine Providence ils ont été faits, en nous attachant dans ces explications à ce qu'il y a de plus vraisemblable.

D'abord, à l'imitation de la forme ronde de l'univers, les dieux placèrent les deux cercles divins de l'âme dans ce corps sphérique que nous appelons maintenant la tête, et qui est en nous notre partie la plus divine et la maîtresse de toutes les autres. Ils lui soumirent le corps entier, dont ils firent son serviteur, sachant bien que le

corps serait capable de se mouvoir dans tous les sens. Et, comme il y a sur la terre toutes sortes d'éminences que la tête en roulant n'aurait pu franchir, et de cavités d'où elle n'aurait pu sortir, ils lui donnèrent le corps comme un char pour la porter. Le corps reçut pour cela de la longueur, et la Providence divine lui donna quatre membres qui s'étendent et se replient, au moyen desquels il saisit les objets et s'appuie sur eux pour pénétrer en quelque lieu que ce soit, portant dans l'endroit le plus élevé de nous-mêmes la demeure de la partie la plus sainte et la plus divine de notre être. Voilà pourquoi nous avons tous des pieds et des mains. Jugeant que les parties antérieures de notre corps sont plus nobles et plus propres à commander que les parties postérieures, les dieux voulurent que notre mouvement se fît plutôt en avant qu'en arrière. Il fallut donc que le devant de notre corps fût distinct de l'autre côté, et formé différemment. Pour cela, sur le globe de la tête, ils placèrent d'abord le visage, et sur le visage les organes de toutes les facultés de l'âme. Ils firent participer à la direction de notre être la partie qui occupe le devant, comme la nature le voulait. Le premier organe qu'ils fabriquèrent est l'œil qui nous apporte la lumière; et voici dans quel but: ils composèrent un corps

particulier de tout le feu qui ne brûle pas, mais qui fournit cette douce lumière, dont chaque jour est formé; et le feu pur, et semblable à celui-là, qui est au dedans de nous, ils le firent s'écouler par les yeux, à flots pressés mais uniformes, et ils disposèrent toute la surface de l'œil, et surtout le milieu, de manière à arrêter complétement le feu le plus grossier, et à ne laisser passer que celui qui est pur. Quand donc la lumière du jour s'applique au courant de la vue, alors le semblable rencontre son semblable, l'union se forme et il n'y a plus dans la direction des yeux qu'un seul corps, qui n'est plus un corps étranger et dans lequel ce qui vient du dedans est confondu avec ce qui vient du dehors. De cette union de parties semblables résulte un tout homogène, qui transmet à tout notre corps et fait parvenir jusqu'à l'âme les mouvements des objets qu'il rencontre ou par lesquels il est rencontré, et nous donne ainsi cette sensation que nous appelons la vue. Mais à la nuit, quand le feu extérieur se retire, le courant est détruit; car le feu intérieur, rencontrant au dehors des êtres d'une nature différente, s'altère et s'éteint, et ne peut plus s'unir à l'air qui l'environne, puisque cet air ne contient plus de feu. Il cesse donc de voir, et alors il amène le sommeil; car les paupières, que les dieux ont faites

pour être les gardiennes et les conservatrices de la vue, retiennent au dedans, en se fermant, la puissance du feu; celle-ci comprimée ralentit et tempère les mouvements intérieurs; de là le le repos; ce repos, quand il est profond, amène un sommeil mêlé de peu de songes; mais s'il reste encore quelque mouvement trop rapide, ces mouvements, suivant leur nature et la place qu'ils occupent, engendrent des représentations des objets eux-mêmes, visions intérieures dont on se souvient au réveil. Quant à la faculté de reproduire des images, qui appartient aux miroirs et à toute surface brillante et polie, il n'est plus difficile de s'en rendre compte. Lorsque le feu intérieur et le feu extérieur, à cause de l'affinité qui est entre eux, s'unissent auprès d'une surface polie, et se mêlent l'un à l'autre de mille façons, il en résulte nécessairement des images fidèles, puisque le feu du visage ne fait plus qu'un, sur la surface polie et brillante, avec le feu de l'image. Cependant la droite semble être à gauche; car, il n'arrive pas ici, comme dans les cas ordinaires, que chaque partie de celui qui regarde soit tournée vers la partie contraire de celui qui est vu; tandis que la droite paraît à droite et la gauche à gauche, quand la lumière, composée de deux sortes de feux, est répercutée; et cela arrive

lorsque la surface polie d'un miroir, recourbée en avant des deux côtés, renvoie le feu qui vient de la droite du spectateur vers la partie gauche de l'image, et réciproquement. Ce même miroir, placé en travers devant le visage, présente l'image renversée, parce qu'alors c'est le bas qui est renvoyé vers le haut et le haut vers le bas *.

Tout cela est du nombre des causes secondaires dont Dieu se sert pour représenter l'idée du bien aussi parfaitement qu'il est possible. La plupart des hommes les regardent, non comme des causes secondaires, mais comme les principales causes de toutes choses, parce qu'elles refroidissent, échauffent, condensent, liquéfient et produisent d'autres effets semblables. Mais il ne peut y avoir en elles ni raison ni intelligence. Car, de tous les êtres, le seul qui puisse posséder l'intelligence est l'âme; or, l'âme est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps visibles. Mais, celui qui aime l'intelligence et la science doit rechercher comme les vraies causes premières les causes intelligentes, et mettre au rang des causes secondaires, toutes celles qui sont mues et qui meuvent néces-

* Sur cette théorie des miroirs, voyez Schneider, *Eclog. phys.*, t. II, p. 210. Voyez aussi le passage du *Sophiste*, p. 318 du t. II.

sairement *. Il nous faut suivre et exposer ces deux genres de causes, en traitant séparément de celles qui produisent avec intelligence ce qui est beau et bien, et de celles qui, dépourvues de raison, agisssent au hasard et sans ordre. Nous en avons assez dit sur les causes secondaires qui ont donné à la vue la faculté qu'elle possède. Il nous reste à indiquer le plus grand des avantages que nous procure la vue, et pour lequel la Divinité nous a fait ce présent. La vue est pour nous, à mon sentiment, la cause du plus grand bien; car personne n'aurait pu discourir comme nous le faisons sur l'univers, sans avoir contemplé les astres, le soleil et le ciel. C'est l'observation du jour et de la nuit, ce sont les révolutions des mois et des années, qui ont produit le nombre, fourni la notion du temps, et rendu possible l'étude de la nature de l'univers. Ainsi, nous devons à la vue la philosophie elle-même, le plus noble présent que le genre humain ait jamais reçu et puisse recevoir jamais de la munificence des dieux. Voilà ce que j'appelle le plus grand bien de la vue. Maintenant, pourquoi célébrer ses autres avantages moins précieux? Celui qui n'est pas sage en regretterait la perte par des plaintes et des gémissements inutiles.

* Contre Anaxagoras. Voyez le *Phédon*, t. 1er, p. 277.

Mais qu'il demeure établi pour nous que Dieu nous a donné la vue, afin qu'en examinant dans le ciel les cercles de l'intelligence éternelle, nous apprenions à conduire ceux de notre esprit, qui, malgré le désordre de leurs mouvements, sont de même nature que ces autres cercles bien ordonnés, et qu'instruits par ce spectacle à donner à nos pensées la direction la plus régulière que comporte notre nature, à l'image des cercles divins qui ne s'écartent point de leur route, nous réglions ceux qui s'en écartent en nous.

Il en faut dire autant de la voix et de l'ouïe : Dieu nous les a données pour les mêmes motifs; car la parole a été destinée au même but que la vue; elle y concourt pour une grande part; et c'est à cause de l'harmonie que l'ouïe a reçu la faculté de saisir les sons musicaux. Quand on cultive avec intelligence le commerce des Muses, l'harmonie, dont les mouvements sont semblables à ceux de notre âme, ne paraît pas destinée à servir, comme elle le fait maintenant, à de frivoles plaisirs *; les Muses nous l'ont donnée pour nous aider à régler sur elle et soumettre à ses lois les mouvements désordonnés de notre âme, comme elles nous ont donné le rhythme pour réformer les manières dépourvues de mesure et de grâce de la plupart des hommes.

* *République*, VII.

Nous n'avons guère parlé jusqu'ici que des actes opérés par l'intelligence. Il faut y ajouter ceux qui viennent de la nécessité ; car, ce monde est le résultat de l'action combinée de la nécessité et de l'intelligence. L'intelligence prit le dessus sur la nécessité, en lui persuadant de produire la plupart des choses de la manière la plus parfaite ; la nécessité céda aux sages conseils de l'intelligence ; et c'est ainsi que cet univers fut constitué dans le principe. Si donc nous voulons exposer avec exactitude l'origine du monde, il nous faut, dans nos discours, suivre cette cause irrégulière partout où elle nous conduira. Il faut par conséquent revenir sur nos pas et prendre un autre commencement, en remontant ici à l'origine des choses, comme nous l'avons fait pour ce qui précède. Cherchons quelle était, avant la naissance du monde, la nature du feu, de l'eau, de l'air et de la terre, et quelles pouvaient être alors leurs qualités. Jusqu'ici personne n'a approfondi ces questions ; mais comme si nous savions parfaitement ce que c'est que le feu et chacun de ces autres corps, nous disons que ce sont des principes, et nous les considérons comme les éléments de l'univers, tandis que l'homme le moins intelligent devrait comprendre qu'ils ne peuvent être comparés avec la moindre

vraisemblance aux parties dont les syllabes se composent [*]. Mais voici ce que je vous déclare: Je n'entreprendrai point de vous exposer la cause ou les causes et les raisons, quelles qu'elles soient, de tout ce qui existe, et je m'en abstiens pour ce seul motif qu'il serait trop difficile d'expliquer sur cela son sentiment, en se conformant au plan de ce discours. N'attendez pas cela de moi, et moi-même il ne faut pas que je me persuade que je sois en état d'accomplir une si grande entreprise. Mais, me renfermant dans la vraisemblance, comme je l'ai fait depuis le commencement de ce discours, je tâcherai d'émettre des opinions qui ne soient pas moins vraisemblables que celles des autres, et de traiter de nouveau mon sujet dans son ensemble et dans ses détails avec plus d'étendue qu'auparavant. Invoquons encore, avant de poursuivre, la Divinité qui nous a conduits jusqu'ici, afin qu'elle nous guide, dans cette recherche ardue et inaccoutumée, vers des doctrines vraisemblables.

Distinguons un plus grand nombre de principes que nous ne l'avons fait au commencement; alors nous ne parlions que de deux espèces

[*] Les parties dont les syllabes se composent s'appelaient aussi *éléments*, τὰ στοιχεῖα.

d'êtres; il faut maintenant en admettre une troisième. Ces deux espèces nous ont suffi dans tout ce qui précède; l'une intelligible et toujours la même; c'est le modèle; l'autre, visible et ayant un commencement, la copie de la première. Nous n'avons pas cherché une troisième espèce, ces deux-là paraissant nous suffire. Mais la suite de ce discours semble nous contraindre à introduire un nouveau terme, difficile et obscur. Et quelle puissance naturelle lui attribuerons-nous? Celle surtout d'être le réceptacle et comme la nourrice de tout ce qui naît. Voilà la vérité; mais il est nécessaire de s'expliquer plus au long: tâche pénible pour divers motifs, et surtout parce qu'elle nous oblige à nous étendre d'abord sur la nature du feu et des autres corps dont nous avons parlé en même temps. Car il n'est pas facile de dire, par exemple, quel est celui de ces corps qu'on doit appeler eau plutôt que feu, et en général pourquoi une certaine dénomination convient à l'un d'entre eux plutôt qu'à tous les autres ou à chacun des autres; de sorte qu'il est malaisé d'avoir ici un langage ferme et assuré. Comment donc y parviendrons-nous? par quels moyens? et dans ces difficultés que pourrons-nous dire de vraisemblable sur ces différents corps? D'abord nous voyons que celui que nous avons

appelé eau, en se congelant devient, à ce qu'il semble, des pierres et de la terre; la terre dissoute et décomposée s'évapore en air; l'air enflammé devient du feu; le feu comprimé et éteint redevient de l'air; à son tour, l'air condensé et épaissi se transforme en nuage et en brouillard; les nuages, en se condensant encore plus, s'écoulent en eau; l'eau se change de nouveau en terre et en pierres; tout cela forme un cercle, dont toutes les parties ont l'air de s'engendrer les unes les autres. Ainsi, ces choses ne paraissant jamais conserver une nature propre, qui oserait affirmer que l'une d'elles est telle chose et non pas telle autre? On ne le peut; et il est beaucoup plus sûr de s'exprimer à leur sujet de la façon suivante : Le feu, par exemple, que nous voyons soumis à de perpétuels changements, nous ne l'appellerons pas feu, mais quelque chose de semblable au feu, comme nous n'appellerons pas l'eau de l'eau, mais quelque chose de semblable à l'eau, et nous ne désignerons aucun de ces objets par des termes qui marquent de la persistance, comme quand nous disons ceci, cela, pour désigner quelque chose; car, ne restant jamais les mêmes, ces objets se refusent à ces dénominations, ceci, de ceci, à ceci, et à toutes celles qui les présentent comme ayant une certaine stabilité. Il ne faut pas parler de

ces sortes de choses comme d'individus distincts; mais il faut les appeler toutes, et chacune d'elles des apparences soumises à de perpétuels changements. Nous appellerons donc des apparences le feu et tout ce qui a eu un commencement. Mais, l'être dans lequel elles apparaissent pour s'évanouir ensuite, celui-là seul peut être désigné par ces mots ceci et cela, tandis qu'on ne peut les appliquer aux qualités, au chaud, au blanc, à tout ce qui a son contraire, et en général aux phénomènes qui dérivent de ceux-là.

Mais il faut traiter ce sujet avec encore plus d'exactitude. Supposons qu'on fasse prendre successivement toutes les formes possibles à un lingot d'or, et qu'on ne cesse de remplacer chaque forme par une autre, si quelqu'un, en montrant une de ces formes, demandait ce que c'est, on serait certain de dire la vérité en répondant que c'est de l'or; mais on ne pourrait pas dire, comme si cette forme avait une existence réelle, que c'est un triangle ou toute autre figure, puisque cette figure disparaît au moment même où l'on en parle. Si donc on répondait, pour éviter toute erreur : elle est l'apparence que vous voyez; il faudrait se contenter de cette réponse. L'être qui contient tous les corps en lui-même est comme ce lingot d'or : il faut toujours le désigner par le

même nom; car il ne change jamais de nature; il reçoit perpétuellement toutes choses dans son sein, sans revêtir jamais une forme particulière, semblable à quelqu'une de celles qu'il renferme; il est le fond commun où vient s'empreindre tout ce qui existe et il n'a d'autre mouvement ni d'autre forme que les mouvements et les formes des êtres qu'il contient. Ce sont eux qui le font paraître divers. Ces êtres qui sortent de son sein et y rentrent, sont des copies des êtres éternels, façonnées sur leurs modèles d'une manière merveilleuse et difficile à exposer, dont nous parlerons plus tard. Maintenant il faut reconnaître trois genres différents, ce qui est produit, ce en quoi il est produit, ce d'où et à la ressemblance de quoi il est produit. Nous pouvons comparer à la mère ce qui reçoit, au père ce qui fait, et au fils la nature intermédiaire; mais il faut nous rappeler que comme les copies prennent mille aspects divers et reçoivent toutes les formes qui existent, l'être dans le sein duquel se trouve ce qui doit être ainsi façonné, ne serait pas propre à sa destination, s'il n'était pas lui-même privé de toutes les formes qu'il doit recevoir. En effet, s'il ressemble à quelqu'une de ses formes, quand viendra la forme contraire ou toute autre figure, il ne pourra la bien reproduire, puisqu'il aura lui-même un aspect qui lui est propre.

Il est donc nécessaire que ce qui doit recevoir dans son sein toutes les espèces, soit dépourvu de toute forme; de même que ceux qui composent des onguents odoriférants, mettent d'abord tous leurs soins à priver de toute odeur la liqueur qu'ils veulent parfumer; ou de même que quand on veut façonner une substance molle, on ne lui laisse auparavant aucune forme déterminée, et on s'applique, au contraire, à l'unir et à la polir autant que possible. Ainsi, il convient que ce qui doit être propre à recevoir dans toute son étendue des copies de tous les êtres éternels, soit dépourvu de toute forme par soi-même. En conséquence, cette mère du monde, ce réceptacle de tout ce qui est visible et perceptible par les sens, nous ne l'appellerons ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de ce que ces corps ont formé, ni aucun des éléments dont ils sont sortis; mais nous ne nous tromperons pas en disant que c'est un certain être invisible, informe, contenant toutes choses en son sein, et recevant, d'une manière très-obscure pour nous, la participation de l'être intelligible, un être, en un mot, très-difficile à comprendre. Mais autant qu'on peut déterminer sa nature par tout ce que nous venons de dire, on parlerait avec exactitude en disant qu'il est du feu en tant qu'il s'enflamme, de l'eau en tant qu'il

devient de la terre, et de l'air en tant qu'il prend la forme de ces deux corps.

Cette distinction nous conduit à étudier plus attentivement les corps dont nous venons de parler. Y a-t-il un feu en soi, et toute chose a-t-elle son existence en soi, comme nous avons coutume de le dire? ou bien, ce que nous voyons, et ce que nous sentons par nos organes, a-t-il seul de la réalité? n'y a-t-il absolument rien au delà? Est-ce en vain que nous admettons pour chaque chose une idée, et ces idées ne sont-elles que des mots? Il n'est pas convenable d'affirmer qu'il en est ainsi, sans discussion et sans examen, et il ne faut pas non plus ajouter à ce discours, déjà long par lui-même, une longue recherche accessoire. Mais, si l'on pouvait se renfermer dans de justes limites, de manière à traiter ce grand sujet en peu de mots, rien ne serait plus à propos. C'est de la sorte que je vais donner mon avis.

Si l'intelligence et l'opinion vraie sont deux genres différents, nécessairement tout être en soi, toute idée inaccessible aux sens, tombe sous l'intelligence seule. Si, comme quelques-uns le pensent, l'opinion vraie ne diffère en rien de l'intelligence, tout ce que nos organes atteignent, doit être admis comme parfaitement réel. Mais il faut distinguer ces deux choses, parce qu'elles se

forment en nous séparément et avec des caractères différents. En effet, l'une vient de la science, l'autre de la persuasion : l'une est toujours conforme à la droite raison, l'autre est sans raison; l'une est inébranlable, l'autre peut chanceler. L'opinion vraie appartient à tous les hommes; l'intelligence aux dieux seulement, et parmi les hommes, à un petit nombre. Cela étant, il faut reconnaître qu'il existe une idée toujours la même, qui n'a pas commencé et qui ne finira pas, ne recevant en elle rien d'étranger et ne sortant pas d'elle-même, invisible et insaisissable à tous les sens, et que la pensée seule peut contempler; et une autre chose, portant le même nom que la première et semblable à elle, mais sensible, engendrée, toujours en mouvement, naissant en un certain lieu pour en disparaître ensuite, objet de l'opinion jointe à la sensibilité. La troisième espèce est le lieu éternel, ne périssant jamais et servant de théâtre à tout ce qui commence d'être, ne tombant pas sous les sens, mais perceptible pourtant par une sorte d'intelligence bâtarde; elle est à peine admissible; nous ne faisons que l'entrevoir comme dans un songe; nous disons seulement qu'il est nécessaire que tout ce qui est soit quelque part, dans un certain lieu, occupe un certain espace, et que ce qui n'est ni sur la terre, ni en quelque

lieu sous le ciel, n'est rien. Préoccupés de ces objets et d'autres semblables, quand nous transportons tout éveillés ces rêveries à cet être véritablement existant et qu'on ne voit pas à travers un songe, nous ne pouvons en parler avec vérité. Cependant, comme toute image n'est pas la même chose que le modèle sur lequel elle est faite, sans relever non plus d'elle-même, mais qu'elle est toujours la représentation d'un être différent d'elle, et que par conséquent elle doit avoir lieu au sein d'un autre être, à la substance duquel elle participe d'une manière quelconque, ou n'être absolument rien, un discours exact et véridique éclaire la nature de l'être véritable, en nous montrant que tant que l'être véritable sera une chose et ses images une autre chose, ces deux natures différentes ne peuvent exister l'une dans l'autre, de manière à être à la fois deux choses et une seule. Voici donc en peu de mots quelle est ma pensée : il existe, et il existait avant la formation de l'univers trois choses distinctes : l'être, le lieu, la génération. La nourrice de la génération, humectée, enflammée, recevant les formes de la terre et de l'air, et subissant toutes les modifications qui se rapportent à celles-là, apparaissait sous mille aspects divers : et comme elle était soumise à des forces inégales et sans équilibre, elle était

sans équilibre elle-même, poussée de tous côtés et irrégulièrement, recevant des corps une impulsion qu'elle leur rendait à son tour. Cette impulsion leur imprimait des mouvements différents, et les séparait les uns des autres; et de même que quand on agite des grains, et qu'on les vanne, soit dans un van ou dans un autre instrument propre à nettoyer le blé, tout ce qui est épais et pesant tombe d'un côté, tandis que les parties les plus petites et les plus légères sont emportées ailleurs; ainsi les quatre espèces de corps étant mis en mouvement par l'être qui les contenait, et qui était lui-même agité comme un instrument propre à vanner du grain, les parties les plus différentes se séparaient les unes des autres, et les plus semblables se portaient vers le même lieu; de sorte que chacun de ces quatre corps occupait une place séparée, avant que l'univers fût formé de leur assemblage. Auparavant, tout était sans raison et sans mesure; et à la formation de l'univers, le feu, l'eau, la terre et l'air, qui présentaient déjà l'aspect propre à chacun d'eux, se trouvaient cependant dans l'état où doit se trouver tout être dont Dieu est absent; il les prit dans cet état, et introduisit l'ordre au milieu d'eux pour la première fois, par le moyen des idées et des nombres. Dieu les tira de l'imperfection où ils étaient, pour les rendre aussi beaux et aussi

parfaits que possible : que ce soit là notre principe constant dans tout ce qui va suivre. Il faut maintenant vous exposer l'ordre établi en chacun d'eux, et vous montrer l'origine de cet ordre. Ce sont des discours qu'on n'est pas accoutumé à entendre; mais, comme vous connaissez les routes de la science par lesquelles nous serons obligés de passer, vous serez en état de me suivre.

D'abord c'est une chose évidente pour tout le monde que le feu, la terre, l'eau et l'air sont des corps. Tout ce qui a l'essence du corps a de la profondeur, et il est de toute nécessité que ce qui a de la profondeur contienne en soi la nature du plan. Une base dont la surface est parfaitement plane, se compose de triangles. Tous les triangles dérivent de deux triangles, ayant chacun un angle droit et deux angles aigus. L'un de ces triangles a de chaque côté une partie égale d'un angle droit divisée par des côtés égaux; l'autre, des parties inégales d'un angle droit, divisées par des côtés inégaux *. Telle est l'origine que nous assignons au feu et aux trois autres corps, en suivant la vraisemblance mêlée de certitude. Quant aux principes de ces triangles eux-mêmes, Dieu qui est au-dessus de nous,

* Le triangle rectangle isoscèle, et le triangle rectangle scalène.

et parmi les hommes, ceux qui sont les amis de Dieu, les connaissent.

Voyons comment ces quatre corps sont devenus parfaitement beaux, différents entre eux, mais pouvant naître réciproquement l'un de l'autre en se dissolvant. Cette recherche nous fera connaître la vérité sur l'origine de la terre, du feu, et des corps qui leur servent de termes moyens ; et alors nous n'accorderons à personne qu'on puisse voir quelque part des corps plus beaux que ceux-là, dont chacun appartient à un genre unique. Il faut donc nous empresser de constituer harmoniquement ces quatre genres excellents en beauté, afin de pouvoir dire que nous en connaissons suffisamment la nature.

Des deux triangles dont nous avons parlé, celui qui est isoscèle ne peut avoir qu'une seule forme ; le triangle allongé en peut avoir un nombre infini. Dans ce nombre infini de triangles, nous devons dire quel est le plus beau, si nous voulons procéder avec ordre. Si quelqu'un peut en indiquer un plus beau et plus propre à la formation des corps que celui que nous avons choisi, nous avouerons volontiers notre défaite, et nous le regarderons comme un ami et non comme un ennemi. Pour nous, nous déclarons le plus beau de ces nombreux triangles et nous

plaçons au-dessus de tous les autres celui dont les trois côtés sont égaux. Dire pourquoi, demanderait de trop longs discours; mais si quelqu'un nous réfute, et prouve que nous nous trompons, nous lui proposons notre amitié pour prix de sa découverte. Choisissons donc deux triangles qui servent à la formation du feu et des trois autres corps : le triangle isoscèle, et celui dont un des côtés est trois fois plus grand que le côté le plus petit. Et comme nous avons parlé plus haut assez obscurément de cette formation des corps, c'est ici le lieu d'en traiter plus à fond. Ces quatre genres de corps nous paraissaient naître les uns des autres; mais ce n'était là qu'une apparence trompeuse. Car tous les quatre naissent des triangles que nous avons désignés, savoir: trois d'entre eux du triangle à côtés inégaux et le quatrième du triangle isoscèle. Il n'est donc pas possible que lorsqu'ils se dissolvent, ils puissent tous naître les uns des autres, par la réunion de plusieurs petits triangles en un petit nombre de grands, ou réciproquement. Il n'y a que trois de ces genres qui puissent ainsi s'engendrer les uns les autres; ce sont ceux qui sont formés du même triangle; car si l'un d'entre eux, dont les triangles sont grands, vient à se dissoudre, il en résulte un grand nombre de petits triangles, ayant chacun

la forme qui leur convient; au contraire, quand la dissolution a lieu dans des corps composés d'un grand nombre de petits triangles, il se forme un nombre unique, et toute la masse se réunit en un autre genre plus grand. Voilà ce que nous avons à dire sur cette transformation des genres. Il s'agit maintenant de faire connaître quelle est la nature de chaque genre, et de quels nombres chacun d'eux a été formé. Nous commencerons par le premier, composé du plus petit triangle. Il a pour élément le triangle dont l'hypoténuse est double du petit côté. Si l'on rapproche deux de ces triangles, de manière que les deux côtés superposés soient la diagonale de la figure formée par ce rapprochement, et que l'on répète trois fois cette opération, en ayant soin que toutes les diagonales et tous les petits côtés se réunissent en un même point qui leur serve de centre commun, on obtiendra un triangle équilatéral composé de six triangles partiels. Or, lorsque quatre de ces triangles équilatéraux sont réunis, tous les points où se rencontrent trois angles plans, forment un angle solide, dont la grandeur surpasse celle de l'angle plan le plus obtus. En formant une figure qui ait quatre de ces angles, on obtient la première espèce de solide, qui divise toute la sphère dans laquelle il est inscrit en par-

ties égales et semblables *. Le second solide provient des mêmes triangles équilatéraux réunis au nombre de huit, et de telle façon que chaque angle solide soit composé de quatre angles plans; il fallut six angles pareils pour accomplir cette seconde espèce de solide **. La troisième est formée de la réunion de cent vingt triangles élémentaires; elle a douze angles solides, dont chacun résulte de cinq triangles équilatéraux et vingt triangles équilatéraux pour bases ***. Ce sont là les seuls solides à la formation desquels servit cet élément ****. Le quatrième solide fut produit par l'autre élément, le triangle isoscèle; quatre triangles isoscèles furent réunis, les quatre angles droits au centre, de manière à composer un tétragone équilatéral; six de ces tétragones donnèrent huit angles solides, chaque angle solide étant formé de trois angles plans; et de cet assemblage résulta la figure cubique, qui a pour base six tétragones réguliers. Et comme il restait une cinquième combinaison, Dieu s'en servit pour tracer le plan de l'univers *****. Si, en réfléchissant attentivement à tout ce qui précède, on se de-

* Pyramide à base triangulaire équilatérale.

** Octaèdre regulier à face triangulaire équilatérale.

*** Icosaèdre régulier.

**** Le triangle scalène.

***** Le dodécaèdre régulier, image de l'univers.

mande s'il faut dire que le nombre des mondes est infini, ou fini, on verra qu'en admettre un nombre infini, c'est penser comme un homme privé des connaissances qu'il est nécessaire d'avoir *. Mais n'y en a-t-il réellement qu'un seul, ou faut-il en admettre cinq ? C'est une question sur laquelle on peut hésiter avec plus d'apparence de raison. Pour nous, d'après la vraisemblance, nous déclarons qu'il n'y en a qu'un; peut-être quelqu'autre en admettra-t-il cinq, en partant d'un autre point de vue. Mais, laissons là ces questions et assignons chacune des figures dont nous venons d'étudier l'origine, au feu, à la terre, à l'eau ou à l'air. Donnons à la terre le solide de forme cubique; car des quatre genres la terre est le plus immobile; elle est le corps le plus susceptible de recevoir une apparence fixe; il est donc nécessaire qu'elle soit formée du solide qui a les bases les plus fermes. Or, parmi les triangles que nous avons choisis en commençant, la base la plus ferme possible est le triangle équilatéral et non celui dont les côtés sont inégaux, et des deux plans équilatéraux que nous avons formés au moyen du triangle équilatéral, le tétragone, dans ses parties et dans son ensemble, est nécessairement une base plus

* Contre Démocrite, Diog. de Laerte, IX. 44. Cicer. *Acad.* IV. 17. *De nat. deor.* I. 24. *De fin.* I. 6.

ferme que le triangle. Ainsi, en attribuant cette forme à la terre, nous conservons la vraisemblance. Donnons à l'eau la moins mobile des formes qui nous restent; au feu, la plus mobile; à l'air, celle qui tient le milieu; le corps le plus tenu au feu, le plus grand à l'eau, et celui qui tient le milieu, à l'air. De ces quatre genres, celui qui a les bases les plus petites est nécessairement plus mobile et plus délié, parce qu'il est plus aigu dans tous les sens, et aussi plus léger que tous les autres, comme étant formé des mêmes éléments, mais plus petits. Viennent ensuite le second et le troisième genres avec le degré de mobilité qu'ils doivent à la seconde et à la troisième figures. Admettons donc, d'après la droite raison et la vraisemblance, que le solide qui a la forme d'une pyramide est l'élément et comme le germe du feu, que le second solide que nous avons décrit est celui de l'air, et le troisième, celui de l'eau. Il faut concevoir tous ces éléments dans une telle petitesse que, quelle que soit l'espèce à laquelle ils appartiennent, nous ne pouvons les discerner un à un; mais quand ils sont réunis en grand nombre, la masse qu'ils produisent est visible. Et pour les proportions de leur nombre, de leurs mouvements et de leurs autres qualités, autant que la nécessité s'y prêtait et cédait à la persuasion de

l'intelligence, Dieu les a exactement réglées et accomplies de tout point avec harmonie.

D'après tout ce que nous avons dit sur ces différents genres de corps, voici ce qui paraît le plus vraisemblable. La terre, mise en contact avec le feu et dissoute par sa subtilité, erre çà et là, en état de dissolution, dans le feu lui-même, ou dans l'air, ou dans une masse d'eau, jusqu'à ce que ses parties, venant à se rencontrer quelque part, se réunissent de nouveau les unes aux autres, et redeviennent terre; car elles ne peuvent se transformer en un corps d'un autre genre *. Mais l'eau, divisée par le feu, ou même par l'air, peut devenir, en se recomposant, un corps de feu ou deux corps d'air. Quant à l'air, lorsqu'il est décomposé, d'une seule de ses parties peuvent naître deux corps de feu. Réciproquement, lorsque du feu est renfermé dans de l'air, dans de l'eau ou dans quelque partie de terre, mais en petite quantité, relativement à la masse qui le contient, si, emporté dans le mouvement de cette masse, il est vaincu malgré sa résistance et se décompose, il faut deux corps de feu pour former une seule partie d'air; et quand l'air est vaincu, et que ses parties se

* Parce que la terre est formée par des cubes, dont l'élément générateur est le triangle isoscèle. L'élément commun des trois autres espèces est le scalène.

séparent, il en faut deux et demie pour produire une seule partie d'eau. Reprenons tout cela d'une autre manière. Si le feu contient quelque corps appartenant à l'un des autres genres, et qu'il le dissolve par l'acuité de ses angles et de ses côtés, ce corps échappe à cette action dissolvante, lorsque ses parties se recomposent en prenant elles-mêmes la nature du feu; car étant devenu semblable et identique au feu, il ne peut produire en lui aucune altération, ni en éprouver aucune de la part d'un être avec lequel il a une entière ressemblance; au contraire, tant qu'un corps étranger se trouve contenu dans un autre, et combat contre plus fort que soi, il ne cesse d'être dissous. Lorsque, par exemple, un petit nombre de petits triangles se trouvent contenus dans un grand nombre de plus grands, et qu'ils y sont brisés et pour ainsi dire éteints, s'ils veulent se réunir sous la forme du corps qui les a vaincus, leur extinction cesse, le feu devient de l'air, l'air devient de l'eau. Mais, lorsque deux corps de dimensions différentes, mais de quantités égales, sont aux prises, la dissolution ne cesse que quand chacun des corps entièrement broyé et dissous se retire vers un corps de même nature que lui, ou que les plus petits corps étant vaincus, plusieurs se réunissent en un seul sous la forme de

l'élément vainqueur et y demeurent attachés. Ces transformations changent aussi la place de toutes choses. Car la masse entière de chaque corps est portée par le mouvement de l'être qui les contient tous dans son sein, dans le lieu qui lui est propre; mais quand certains individus d'un genre cessent de ressembler à ce genre pour devenir semblables à un autre, ils sont portés par la secousse qui leur a été imprimée dans le lieu qu'occupent les corps dont ils ont pris la ressemblance.

Ce sont là les causes qui ont donné naissance à tous les corps simples et primitifs. Et quant à la production des différentes espèces qui se sont formées dans chaque genre, il faut en chercher la cause dans les deux éléments de toutes choses*, qui n'ont pas engendré chacun un seul triangle d'une grandeur déterminée, mais de grands et de petits triangles, et en aussi grand nombre qu'il y a d'espèces dans chaque genre. De sorte que par le mélange des individus de chaque espèce et des espèces entre elles, il se forme une variété infinie, dont doivent tenir compte ceux qui veulent discourir sur la nature avec vraisemblance.

Si nous négligeons de rechercher maintenant

* Le triangle isoscèle et le triangle scalène.

comment et par quels moyens se produisent le mouvement et le repos, il en résultera pour nous de nombreux embarras dans la suite de ce discours. Nous en avons déjà dit quelque chose; mais ajoutons encore ceci, qu'entre deux choses semblables le mouvement ne peut avoir lieu. En effet, qu'il y ait une chose mue sans un moteur, ou un moteur sans une chose mue, cela est fort difficile, ou pour mieux dire, impossible. Or, sans moteur ni chose mue, il n'y a pas de mouvement; et une chose semblable à une autre ne peut ni la mouvoir, ni être mue par elle. Plaçons donc toujours le repos dans les choses semblables, et le mouvement dans les choses différentes. Ce qui rend les choses différentes, c'est l'inégalité. Nous avons expliqué l'origine de l'inégalité *, mais nous n'avons pas dit comment il se fait que les individus, même séparés par genres, ne cessent de se mouvoir et de s'agiter entre eux. Voici donc ce que nous en dirons maintenant. Le cercle de l'univers, qui comprend en soi tous les genres, et qui, par la nature de sa forme sphérique, aspire à se concentrer en lui-même, resserre tous les corps et ne permet pas qu'aucune place reste vide. C'est pour cela que le feu

* Voyez, vers le commencement du dialogue, la distinction entre la nature du même et la nature du divers, et plus bas la cause de la variété.



principalement s'est infiltré dans toutes choses; ensuite l'air qui vient après le feu pour la ténuité de ses parties, et les autres corps dans le même ordre. Car ce qui est composé des plus grandes parties, est aussi ce qui contient en soi les plus grands vides; et les vides les plus petits se trouvent dans ce qui a été formé des parties les plus petites. Le mouvement de condensation pousse les petites dans les intervalles des grandes. Quand de petites parties se trouvent à côté des grandes, les plus petites divisent les plus grandes; les plus grandes réunissent les plus petites; et toutes ces parties montent ou descendent pour se mettre à la place qui leur convient; car, en changeant de dimensions, elles doivent occuper une place différente. C'est ainsi et par ces moyens que la diversité ne cesse de se produire, et qu'elle cause maintenant et causera toujours le mouvement perpétuel des corps.

Outre cela, il faut songer qu'il s'est formé plusieurs espèces de feu; la flamme d'abord, puis ce qui sort de la flamme et sans brûler procure aux yeux la lumière; enfin, ce qui reste de la flamme, après qu'elle est éteinte, dans les corps enflammés. De même, il y a dans l'air une partie plus pure, c'est l'éther, une autre plus épaisse qu'on appelle nuage et brouillard, et d'autres espèces sans nom, qui naissent de

l'inégalité des triangles. Pour l'eau, elle se divise d'abord en deux parties, l'une fluide, l'autre fusible. La partie fluide, composée des plus petits éléments qui soient entrés dans la formation de l'eau, et d'éléments inégaux, se meut elle-même et reçoit facilement les impulsions qui lui viennent du dehors, à cause de cette inégalité et de la forme qui lui est propre. L'autre partie, formée d'éléments plus grands et égaux entre eux, est plus stable; l'égalité de ses éléments la rend pesante, tant que la cohésion subsiste; mais quand le feu la pénètre et la dissout, elle devient mobile en perdant son égalité; et étant alors facile à mouvoir, elle est poussée par l'air qui l'environne et précipitée vers la terre, où les masses dont elle se compose se divisent et sur laquelle elle coule; et elle reçoit un nom qui rappelle ces deux phénomènes. En même temps, comme le feu contenu dans l'eau fusible s'échappe, et qu'il ne peut s'évaporer dans le vide, il comprime l'air environnant qui pousse l'eau encore fluide dans les places qu'occupait le feu, et s'unit lui-même avec elle. L'eau ainsi comprimée et recouvrant son égalité, puisqu'elle est dégagée du feu, auteur de l'inégalité, se resserre et se contracte. On a appelé froid cette perte de feu, et glace la cohésion qui en résulte entre les parties de l'eau. De toutes les eaux que nous avons ap-

pelées fusibles, celle qui se compose des parties les plus ténues et les plus égales, forme ce genre qui ne se divise point en espèces, et qu'embellit une couleur fauve et brillante, le plus précieux de tous les biens, l'or, dont les parties se réunissent en s'infiltrant à travers la pierre. Une espèce voisine de l'or, très dure à cause de sa densité, et dont la couleur est noire, c'est le diamant. Une autre encore qui se rapproche de l'or par les parties qui la composent, mais qui renferme dans un seul genre diverses espèces, qui a d'ailleurs plus de densité que l'or, et contient un faible alliage de terre qui la rend plus dure, en même temps que des pores plus larges lui donnent plus de légèreté, est une de ces eaux brillantes et condensées qu'on nomme l'airain. Lorsque par l'action du temps la partie de terre vient à se dégager de l'eau fusible qui la contient, elle forme un corps séparé que l'on distingue à la vue, et qu'on appelle la rouille. Il ne serait pas difficile de décrire encore d'autres phénomènes de cette nature, en cherchant toujours la vraisemblance; et celui qui, pour se délasser, laissant de côté l'étude de ce qui est éternel et discourant avec vraisemblance sur ce qui a un commencement, se procure ainsi un plaisir sans remords, celui-là se ménage durant sa vie un amusement sage et modéré. C'est dans

ce sens que nous avons dit tout ce qui précède; et nous allons dire de même ce qui nous paraîtra vraisemblable sur les questions qui viennent après. L'eau, mêlée de feu et composée de petits éléments, que l'on appelle liquide à cause de sa mobilité et du chemin qu'elle parcourt en coulant sur la terre, et qui cède facilement à la pression parce que ses bases sont moins solides que celles de la terre, acquiert une plus grande uniformité quand elle est isolée du feu et de l'air qu'elle contenait, se contracte par l'effet de la sortie de ces deux corps, et s'étant ainsi congelée, devient de la grêle, si ce dégagement a lieu principalement au-dessus de la terre, et si c'est sur la terre, du cristal. Mais, quand la séparation n'est pas complète, et que l'eau est encore à moitié fluide, si c'est au-dessus de la terre, elle s'appelle de la neige, et de la gelée, si c'est sur la terre, à la suite de la rosée. La plupart des espèces de l'eau sont appelées des sucs, sans distinction et d'un nom commun au genre entier, parce qu'elles sourdent de terre pour nourrir les plantes. Et, comme ces sucs diffèrent entre eux, à cause de la diversité des mélanges dont ils sont le produit, ils forment, outre un grand nombre d'espèces qui n'ont pas reçu de nom, quatre espèces principales. Ce sont celles qui contiennent du feu; elles sont plus

connues que les autres, et on les désigne par des noms : l'une est le vin, qui réchauffe l'âme en réchauffant le corps; l'autre est cette espèce polie, qui épanouit la vue, et que cela même rend luisante aux yeux et qui paraît brillante et grasse, l'espèce huileuse, qui comprend la poix, la gomme, l'huile elle-même et tous les autres corps analogues; la troisième est celle qui, en chatouillant notre palais et jusqu'aux voies de la nutrition, produit la sensation de douceur, et que l'on distingue des autres espèces par le nom de miel; la quatrième enfin est cette liqueur écumante qui consume la chair en la brûlant, que l'on sécrète de tous les sucs, et que l'on appelle l'opium *.

Quant aux espèces diverses de la terre, l'une d'elles, la pierre, est produite par l'action de l'eau, et voici de quelle façon. Lorsque l'eau fusible vient à se fondre, parce que la cohésion de ses parties est détruite, elle se transforme en air; cet air s'élève aussitôt à la place que l'air doit occuper. Et comme il n'y avait pas de vide, l'air nouvellement formé comprime l'air qui l'environne; et celui-ci étant pesant et serré contre la masse de la terre qu'il enveloppe,

* Aristote, *de Sensu*, § 88. Pline, H. N. XIX. 3, et Saumaise.

la comprime fortement et la contraint de remplir la place qu'occupait l'air qui vient de se former. La terre ainsi contractée sous la pression de l'air, de manière à ne pouvoir plus être dissoute par l'eau, devient une pierre de la plus belle espèce, si l'égalité et l'uniformité de ses parties la rendent brillante, et de l'espèce la moins précieuse dans le cas contraire. Lorsque par la vivacité du feu toute humidité est enlevée, et que la terre est plus desséchée qu'elle ne l'est pour former la pierre, il en résulte cette espèce de corps que nous avons nommé la tuile; mais si la terre que l'on a desséchée au feu renferme encore quelque humidité, elle devient en se refroidissant une pierre de couleur noire *. Ou bien, quand elle a été ainsi dégagée d'une grande partie de l'eau qu'elle contenait, mais que ses parties sont plus petites, et qu'elle est salée, il se forme un corps à demi solide, et susceptible de se dissoudre de nouveau dans l'eau; c'est le nitre qui purifie l'huile et la terre, ou le sel, assaisonnement si utile en tout ce qui se rapporte au goût et que la loi nous représente comme agréable aux dieux. Les composés de ces deux corps ne sont pas solubles dans l'eau, et peuvent être dissous par l'action du feu; voici com-

* Le basalte, d'après Lindau.

ment et pourquoi un volume de terre n'est soluble ni par le feu ni par l'air; car ces deux corps étant composés d'éléments plus petits que les pores de la terre, pénètrent dans ces pores avec beaucoup de facilité, sans violence, et laissent le volume entier sans le décomposer ni le dissoudre. Au contraire, comme les parties de l'eau sont plus grandes, elles se font une voie par la force, divisent la terre et la dissolvent; mais si la terre non comprimée ne peut être décomposée de force que par l'eau, quand elle est comprimée, il n'y a que le feu qui puisse la dissoudre, car il n'y a plus que lui qui puisse pénétrer dans ses pores. Quant à l'eau glacée, si la cohésion est très forte, le feu seul, et dans le cas contraire le feu et l'air peuvent la dissoudre, l'air en s'introduisant dans les pores, le feu en attaquant les triangles eux-mêmes. L'air condensé avec force ne peut être dissous, si l'élément dont il est formé n'est lui-même détruit; moins condensé, il est soluble, mais par le feu seulement. Dans les corps composés de terre et d'eau, comme l'eau remplit tous les pores de la terre, lors même que la terre est fortement comprimée, les parties d'eau qui viennent du dehors ne trouvent pas d'ouverture pour s'introduire, coulent tout autour, et laissent le volume subsister entier; mais les parties du feu pénétrant les pores

de l'eau, et le feu produisant dans l'air le même effet que produit l'eau dans la terre, le feu est le seul principe qui puisse fondre un composé de terre et d'eau. Parmi ces composés, les uns contiennent moins d'eau que de terre, comme le verre en général et toutes les espèces de pierres qu'on appelle fusibles; les autres en contiennent davantage, comme tout ce qui ressemble à la cire, et tout ce qui sert à parfumer.

Nous avons énuméré presque toutes les espèces diverses, en faisant connaître leur aspect particulier, leurs combinaisons et leurs transformations entre elles; nous devons rechercher maintenant les causes des impressions qu'elles produisent sur nous. D'abord il faut que l'expérience des sens serve de fondement à tous nos discours. Mais nous n'avons pas encore expliqué la formation de la chair et de tout ce qui s'y rapporte, ni la partie mortelle de notre âme. Tout cela ne peut être expliqué convenablement, si l'on n'explique en même temps les sensations qui accompagnent les impressions venues du dehors; et ces impressions à leur tour ne peuvent être expliquées, sans ces autres connaissances. Cependant, il est presque impossible de faire marcher ces deux études de front. Il faut donc commencer par l'une des deux, et nous reviendrons ensuite à celle que nous aurons ajournée.

Afin de pouvoir traiter des impressions en suivant l'ordre des différents genres, plaçons en premier lieu ce qui concerne le corps et l'âme.

Demandons-nous d'abord pourquoi nous disons que le feu est chaud, et pour cela recherchons comment il opère une sorte de décomposition et de dissolution dans notre propre corps. Car, nous sentons presque tous que l'impression que le feu produit sur nous, a quelque chose de l'action d'un corps acéré : il faut songer que ses côtés sont saillants, ses angles aigus, ses triangles petits, ses mouvements rapides ; et que toutes ces qualités le rendent fort et tranchant, en sorte qu'il divise toujours de ses pointes tout ce qu'il rencontre ; enfin, il ne faut pas oublier que la manière dont cette espèce de corps a été formée, lui donne particulièrement et exclusivement le pouvoir de découper et de morceler nos corps en petites parties, et de produire ainsi, selon toute vraisemblance, l'impression que nous appelons chaleur. Quoique l'impression contraire n'ait aucun besoin d'explication, nous ne laisserons pas d'en parler. Les objets humides qui environnent notre corps, et dont les éléments sont grands, pénètrent en nous, chassent les éléments plus petits dont elles ne peuvent occuper la place, compriment l'humeur liquide qui est en nous, de variée et mobile qu'elle

était la rendent immobile en lui donnant de l'uniformité, et la condensent en augmentant la cohésion de ses parties. Ainsi comprimée plus que ne le comporte sa nature, cette humeur résiste et combat de tout son pouvoir contre son adversaire; cette lutte et cette agitation produisent le tremblement et le frisson. On a donné le nom de froid à cet ensemble d'impressions et à la cause qui les produit. On appelle durs les objets dont notre chair ne peut vaincre la résistance, mous, ceux qui cèdent à sa pression, et réciproquement. Tout ce qui s'appuie sur une petite base cède aisément; mais les corps qui ont pour surfaces des tétragones, affermis sur leur base, forment l'espèce la plus solide, et tout ce qui est le plus condensé est aussi ce qui offre le plus de résistance.

La légèreté et la pesanteur s'expliqueront facilement, si nous montrons d'abord ce qu'il faut entendre par ce que l'on appelle le haut et le bas. Ce n'est pas en avoir une idée juste que de croire * qu'il y a dans la nature deux lieux distincts, opposés l'un à l'autre, et qui séparent tout l'univers en deux parties; le bas, vers lequel gravite tout ce qui a un corps, le haut vers lequel on ne peut pousser un corps qu'en sur-

* Contre Anaxagoras; Diog. de Laerte, II, 8.

montant sa résistance. En effet, le monde étant sphérique, toutes les parties également éloignées du centre, qui appartiennent à la circonférence, lui appartiennent au même titre; et le centre également distant de toutes les parties de la circonférence, doit être considéré comme opposé à chacune d'elles. Le monde étant ainsi fait, celui qui admet ce qu'on appelle le haut et le bas, ne s'écarte-t-il pas de la vérité et ne se sert-il pas d'expressions peu convenables? Car le point central du monde ne peut être appelé avec raison ni le haut ni le bas, mais le centre; la circonférence qui l'enveloppe ne peut être confondue avec lui, et elle ne contient aucune partie qui soit plus éloignée que les autres ou du centre ou de l'extrémité opposée. Dans cette similitude de toutes les parties, est-il possible de les désigner par des noms contraires, et si on le fait, peut-on croire qu'on parle convenablement? Si on suppose un corps solide placé en équilibre au milieu du monde, il n'inclinera vers aucun point de la circonférence, puisque tous ces points sont parfaitement égaux; mais si quelqu'un fait le tour de ce corps placé au centre du monde, il lui arrivera souvent d'appeler le haut ou le bas, à l'extrémité d'un diamètre, ce qu'à l'autre extrémité il avait désigné par le nom contraire. Il est donc insensé de prétendre que le monde

entier, qui, comme nous venons de le dire, est sphérique, soit divisé en deux parties, l'une inférieure, l'autre supérieure. Maintenant, d'où viennent les noms de haut et de bas, et dans quels objets avons-nous pris ce rapport pour l'appliquer ensuite au monde entier? c'est ce que nous allons rechercher, en partant des principes que nous venons d'établir. Si quelqu'un s'élevait vers la partie de l'univers qui a été de préférence assignée au feu, et vers laquelle ce corps est emporté lorsqu'il s'en développe une quantité considérable, et que là cet homme eût assez de prise sur le feu pour en saisir des parties et les placer dans les bassins d'une balance, quand il aurait soulevé le fléau de la balance et entraîné le feu au milieu de l'air, substance différente, il est évident que la plus petite partie s'élèverait avec plus de facilité que la plus grande. Car, de deux parties enlevées à la fois par une même force, la plus petite cède nécessairement davantage à l'impulsion; tandis que la plus grande résiste et tend vers la terre; on dit alors de cette dernière partie qu'elle est pesante, et que son mouvement est de haut en bas, et de la première qu'elle est légère, et que son mouvement est de bas en haut. La même chose se voit en certaines actions que nous faisons dans le lieu qui nous est assigné. Ainsi, en marchant sur la

terre, il nous arrive d'enlever des corps formés de terre, ou de jeter la terre elle-même, par une impulsion violente, au milieu de l'air, substance différente; et cela, contre la nature de ces deux corps, qui tendent à rester avec les corps de la même espèce. Alors la plus petite partie, cédant à l'impulsion plus facilement que la plus grande, s'élève davantage dans cette substance différente; en conséquence nous appelons cette partie légère, et le lieu vers lequel elle monte, le haut, et nous donnons à leurs contraires les noms de pesant et de bas. Il est donc nécessaire que ces différences proviennent de ce que des lieux opposés les uns aux autres ont été assignés aux diverses espèces de densité; car on trouvera qu'à un corps léger placé dans un certain lieu a été opposé vis-à-vis de lui, à côté, de toutes parts, un autre corps léger, qui lui correspond, dans un lieu opposé lui-même à celui-là; à un corps pesant, un autre corps pesant; à un point que l'on appelle le haut ou le bas, un autre point qui porte les mêmes noms. De tout cela, il faut tirer cet unique principe, que c'est la tendance de chaque chose à se réunir aux choses de même espèce, qui rend pesant ce qu'on soulève, qui fait appeler haut le point vers lequel tend notre effort, et donner les autres noms aux qualités et aux positions contraires. Telles sont

les causes que nous assignerons à ces phénomènes. Quant au poli et au raboteux, quiconque recherchera la cause de ces impressions, pourra l'expliquer aux autres; car, le raboteux vient de la dureté unie à l'inégalité, et le poli de l'uniformité jointe à la densité.

Après les causes que nous venons d'énumérer, il nous reste à étudier la plus importante, celle des impressions agréables et pénibles, communes à tout le corps, et les diverses sensations que nous éprouvons dans telle ou telle partie de notre corps, et qui sont suivies de peine ou de plaisir. Cherchons donc les causes de toutes les impressions, suivies ou non de sensation, en nous rappelant la distinction précédemment établie entre les corps faciles à mouvoir et ceux qui ne sont mus que difficilement; car c'est par cette voie que nous arriverons à ce que nous nous proposons d'établir. Lorsqu'un corps facile à mouvoir a reçu une impression même légère, chaque partie la communique aux parties qui forment un cercle autour d'elle, en produisant sur ces parties la même impression qu'elle a reçue, jusqu'à ce que le mouvement parvenu à l'intelligence l'avertisse de la puissance de l'agent. Au contraire, les corps plus stables, ne produisant aucune transmission circulaire, concentrent l'affection

dans la partie affectée, sans rien mouvoir à l'entour, de sorte que les parties dont ils se composent ne se communiquant pas les unes aux autres la première impression reçue, l'animal entier reste immobile, et l'impression n'est pas suivie de sensation. C'est ce qui arrive pour les os, les cheveux et les autres parties du corps qui sont principalement composées de terre; et les phénomènes que nous avons décrits les premiers, ont lieu surtout pour la vue et pour l'ouïe, parce que le feu et l'air jouent un grand rôle dans ces deux sens. Voici ce qu'il faut penser du plaisir et de la peine *. Toute impression forte produite en nous contre nature et avec violence, est douloureuse; toute impression forte, mais naturelle, est agréable; les impressions moins fortes et qui nous affectent faiblement, sont insensibles; et les impressions contraires ont des effets contraires. Toute impression naturelle et instantanée peut procurer une sensation même très prononcée, mais sans peine ni plaisir, comme il arrive dans la vision, qui est produite pendant le jour, ainsi que nous l'avons montré précédemment **, par un feu de même nature que notre feu intérieur. En effet, il y a pour la vue des coupures

* Voyez le *Philèbe* et la *République*, l. IX.

** Page 145.

et des brûlures et beaucoup d'autres impressions qui ne lui causent pas de la douleur parce qu'elles sont instantanées, ni de plaisir lorsqu'elle revient à son premier état. Pour avoir les sensations les plus vives et les plus caractérisées, il suffit qu'il y ait impression faite sur la vue, et que la vue rencontre et perçoive son objet; car, quant à la violence, il n'y en a point dans le seul fait de l'épanouissement et de la contraction de la vue*. Mais les parties composées de plus grands éléments, quoique cédant à peine à l'impulsion qu'elles reçoivent, la communiquent à tout le corps, et produisent de la peine et du plaisir; de la peine, quand elles sont enlevées à leur état habituel, du plaisir, quand elles y retournent. Toutes les fois que l'altération est légère et que le rétablissement est plein et entier, que l'une est insensible et l'autre sensible, non-seulement il n'y a pas de douleur pour la partie

* Les conditions de la sensation et de la douleur sont très différentes; pour la sensation, il suffit de la rencontre de l'organe et de l'objet; quand cette rencontre existe, la sensation peut être extrêmement vive, sans que pour cela il y ait douleur. Pour la douleur, il faut de plus qu'il y ait violence faite à l'organe. Voilà pourquoi les sensations les plus vives de la vue, quand elles sont tellement instantanées qu'elles ne font pas violence à l'organe, n'entraînent pas nécessairement la douleur.

mortelle de l'âme, mais il y a très-grand plaisir. C'est ce qu'on peut remarquer pour les bonnes odeurs. Mais le contraire a lieu, lorsque le dérangement a été très grand et que le retour au premier état se fait faiblement et difficilement. Cela se voit dans les coupures et les brûlures du corps.

Nous avons énuméré presque toutes les impressions communes à tout le corps, et les noms correspondants qu'on a donnés à ce qui les produit. Efforçons-nous maintenant de faire connaître, si nous le pouvons, les impressions particulières à certaines parties de notre corps, et les causes qui les font naître. Il faut d'abord éclairer, autant que possible, ce que nous avons omis tout à l'heure, en parlant des sucs, à savoir les impressions propres à la langue. Il est évident que ces impressions résultent, comme la plupart des autres, de certaines contractions et expansions; mais en outre, l'aspérité et le poli y ont plus de part que dans les autres impressions. Car, lorsque des objets composés de terre pénètrent dans les veines dirigées de la langue jusqu'au cœur comme des messagères, et que, placés dans les parties humides et molles de la chair, ils viennent à se liquéfier, alors ils contractent et dessèchent les veines, et nous paraissent aigres, s'ils sont plus rudes, et surs, s'ils le sont

moins *. Ceux qui nettoient la langue et en lavent entièrement la surface, qui le font même outre mesure, et saisissent tellement la langue qu'ils en enlèvent quelque chose, comme fait le nitre : ceux-là sont appelés amers. Ceux qui, moins puissants que le nitre, nettoient la langue modérément, ceux-là sont salés, sans amertume ni rudesse, et nous paraissent plus agréables. Ceux enfin qui, échauffés et amollis par la température de la bouche, et recevant le feu qu'elle leur communique, brûlent à leur tour l'organe qui les échauffe, qui, emportés en haut à cause de leur légèreté vers les organes que contient la tête, déchirent en quelque sorte tout ce qu'ils rencontrent : tous ceux-là ont été appelés aigres à cause de ces phénomènes. Les mêmes objets, lorsqu'ils sont diminués par la putréfaction et qu'ils pénètrent dans les veines étroites, y rencontrent des parties de terre et des parties d'air, les agitent les unes contre les autres et les forcent à se mélanger, à changer de route après ce mélange, à entrer dans une autre veine et à y former des creux qu'ils distendent eux-mêmes; dans ces creux, l'humeur intérieure qui environne l'air

* Opinion qui paraît empruntée à Alcméon (Théoph. *de causis plantarum*, VI, § 25 : Plutarch. *de placitis philos.* IV, 16) et à Diogène d'Apollonie (Plutarch., *ibid.*).

est tantôt mêlée de terre, tantôt pure, et renferme l'air comme dans un vaisseau circulaire formé par de l'eau; quand cette eau est pure, le vaisseau est transparent et porte le nom d'ampoule, et quand elle est mêlée de terre, agitée et entraînée de la même façon que l'eau, le vaisseau est appelé une ébullition ou une tumeur: la cause de toutes ces modifications est appelée l'acide. Des affections contraires à toutes celles que nous venons de décrire, sont produites par les causes contraires; toutes les fois que la nature des objets qui pénètrent en nous est humide et appropriée à celle de la langue, ils humectent la langue et font disparaître ses aspérités; et si quelque point a été contracté ou dilaté outre mesure, ils le resserrent ou le relâchent et le remettent dans l'état qui convient le mieux à sa nature. Ce remède universel des affections violentes, agréable et cher à tous les hommes, a été appelé le doux.

Voilà comment nous expliquerons ces sensations. Celles que nous procurent les narines, ne sont pas classées en espèces; car tout ce qui tient aux odeurs est incomplet, et nul élément n'a été disposé pour avoir telle ou telle odeur. Les veines par lesquelles nous percevons les odeurs, sont trop petites pour la terre et l'eau, trop larges pour le feu et l'air; aussi aucun de

ces corps n'exhale-t-il d'odeur, si ce n'est quand ils sont mouillés, ou putréfiés, ou divisés, ou transformés en vapeur. Ainsi, des odeurs se développent quand l'eau se change en air, ou l'air en eau : toutes les odeurs sont fumée ou nuage ; nuage, quand c'est l'air qui se change en eau, fumée, quand c'est l'eau qui se change en air. Il en résulte que les odeurs de l'eau sont plus fines, celles de l'air plus épaisses. On reconnaît cette nature de l'odeur, quand quelque chose arrête la respiration, et qu'on fait effort pour retenir son souffle en soi-même; car alors il ne passe aucune odeur, et on ne sent que le souffle dépourvu de toute odeur. C'est pour cela que les variétés de ces deux classes d'odeurs n'ont pas reçu de noms, et qu'on ne les divise, ni en beaucoup d'espèces ni en un petit nombre, et que la seule distinction que le langage introduise entre elles, les range en agréables et désagréables; les odeurs désagréables irritent et affectent violemment toute la cavité qui s'étend du sommet de la tête jusqu'au nombril; les autres caressent cette même partie, et la ramènent avec un sentiment de plaisir à l'état qui convient à sa nature.

Nous trouvons maintenant en nous un troisième organe, celui de l'ouïe, dont il faut expliquer les phénomènes. Disons en général

que le son est une impression transmise par les oreilles au moyen de l'air, du cerveau et du sang, jusqu'à l'âme; le mouvement produit par le son, et qui, partant de la tête, vient aboutir à la région du foie, est l'ouïe. Quand ce mouvement est rapide, le son est aigu, quand il est plus lent, le son est grave; quand le mouvement est égal et uniforme, le son est doux; il est rude dans le cas contraire; fort, quand le mouvement est grand, et faible quand le mouvement est peu de chose. Nous serons obligés de parler plus tard de l'accord des sons entre eux.

Il nous reste encore un quatrième organe, qu'il faut étudier avec soin, parce qu'il comprend de nombreuses variétés, que nous avons appelées du nom général de couleurs, flamme qui s'échappe de tous les corps, et dont les parties s'unissent avec le feu de la vue, pour former la sensation. Nous avons précédemment expliqué comment la vision s'opère *; il convient de traiter maintenant des couleurs, et de dire sur ce sujet ce qui nous paraîtra vraisemblable. Parmi les parties qui sortent des autres corps, et viennent frapper notre vue, les unes sont plus petites et les autres plus grandes que les parties de notre organe, d'autres enfin leur sont égales.

* Page 145.

Celles qui sont égales ne produisent pas de sensation; ce sont celles que nous appelons transparentes. Mais celles qui sont ou plus grandes ou plus petites contractent ou dilatent l'organe, et par conséquent elles agissent comme les corps chauds ou froids agissent sur la chair; ou comme les corps acides, et tous les corps échauffants que nous avons appelés aigres, agissent sur la langue. Le blanc et le noir sont, dans un autre genre, l'effet des mêmes modifications des corps, et nous allons dire pour quelles raisons toutes ces sensations diffèrent entre elles. Voici quels noms il faut leur donner. Ce qui dilate la vue est blanc, et ce qui produit l'effet contraire est noir. Quand le mouvement est plus vif, et que le feu extérieur, qui frappe la vue, la dilate dans toute son étendue jusqu'à l'œil, écarte même et divise avec violence les parties de l'œil qui servent d'issue au feu intérieur, et fait sortir de nos yeux du feu et cette eau condensée que nous appelons des larmes; comme cet agent est lui-même un feu venant du dehors, et qu'ainsi il y a à la fois du feu qui sort de nous, comme s'il était produit par la foudre, et du feu qui entre en nous et vient s'éteindre dans l'humidité, et que de ce mélange naissent toutes sortes de couleurs, nous disons que l'impression éprouvée est celle de l'éclat, et que l'objet qui

l'a produite est brillant et resplendissant. L'espèce de feu qui tient le milieu entre celles dont nous avons parlé, qui parvient jusqu'à l'humeur contenue dans l'œil et se mêle avec elle, mais sans briller, et qui, par son éclat mêlé à cette substance humide, présente la couleur du sang; cette espèce a reçu le nom de rouge. Le brillant mêlé au rouge et au blanc devient le fauve. Dans quelle proportion ce mélange a-t-il lieu, c'est ce qu'il ne serait pas sage de dire, quand même on le saurait, puisqu'il serait impossible d'en donner la raison nécessaire ou probable d'une manière satisfaisante. Le rouge, mélangé avec le noir et le blanc produit le pourpre; cette couleur est plus foncée quand le mélange qui la compose a été brûlé, et a reçu une plus grande quantité de noir. Le roux résulte d'un mélange de fauve et de brun; le jaune, du blanc mêlé au fauve. Le blanc uni au brillant, avec un mélange convenable de noir, donne le bleu; qui, mêlé avec du blanc, produit une couleur glauque; le roux avec le noir fait du vert. On peut aisément conjecturer, d'après ces exemples, ce qu'on peut dire des autres mélanges, si on veut en parler avec vraisemblance. Mais tenter de réaliser ces mélanges, ce serait ignorer la différence qui sépare la nature humaine et la nature divine. Dieu est assez intelligent et assez

puissant pour réunir plusieurs choses en une seule, ou pour en diviser une seule en plusieurs ; mais il n'existe et il n'existera jamais aucun homme qui soit capable de l'un ni de l'autre.

L'auteur de ce qu'il y a de plus beau et de plus excellent parmi les choses qui ont eu un commencement, prenait tous ces éléments, tels que nous venons de les montrer et que la nécessité les lui donnait, lorsqu'il engendrait le Dieu accompli qui se suffit à lui-même *; il employait toutes ces causes pour auxiliaires, mais il mit lui-même le bien dans toutes les choses engendrées. C'est pour cela qu'il faut distinguer deux sortes de causes, l'une nécessaire et l'autre divine; et nous devons chercher en toutes choses la cause divine, pour jouir d'une vie heureuse autant que notre nature le comporte : mais nous devons aussi étudier les causes nécessaires en vue de la cause divine elle-même, nous persuadant que sans elles il est impossible de comprendre cet objet suprême de nos études, ou de le connaître même de quelque façon que ce soit.

Maintenant que nous avons rassemblé tous les matériaux de notre édifice, en exposant les dif-

* Le monde.

férentes causes que nous devons mettre en œuvre dans ce qui nous reste à faire, reprenons en peu de mots tout ce que nous avons dit depuis le commencement, retournons rapidement au point d'où nous sommes partis pour arriver à celui où nous sommes parvenus, et couronnons ce discours par une fin digne de lui.

Ainsi que nous l'avons dit en commençant, toutes choses étaient d'abord sans ordre, et c'est Dieu qui fit naître en chacune et introduisit entre toutes des rapports harmonieux, autant que leur nature admettait de la proportion et de la mesure; car alors aucune d'elles n'en avait la moindre trace, et il n'eût pas été raisonnable de leur donner les noms qu'elles portent aujourd'hui, et de les appeler du feu, de l'eau ou tout autre élément. Dieu commença par constituer tous ces corps, puis il en composa cet univers, dont il fit un seul animal qui comprend en soi tous les animaux mortels et immortels. Il fut lui-même l'ouvrier des animaux divins, et il chargea les dieux qu'il avait formés du soin de former à leur tour les animaux mortels. Ces dieux, imitant l'exemple de leur Père, et recevant de ses mains le principe immortel de l'âme humaine, façonnèrent ensuite le corps mortel, qu'ils donnèrent à l'âme comme un char, et dans lequel ils placèrent une autre espèce d'âme, âme

mortelle, siége d'affections violentes et fatales : d'abord le plaisir, le plus grand appât du mal ; puis la douleur qui fait fuir le bien ; l'audace et la peur, conseillers imprudents ; la colère implacable, l'espérance que trompent aisément la sensation dépourvue de raison et l'amour qui ose tout. Ils soumirent tout cela à des lois nécessaires, et ils en composèrent l'espèce mortelle ; mais craignant de souiller par ce contact, plus que ne l'exigeait une nécessité absolue, l'âme divine, ils assignèrent pour demeure à l'âme mortelle une autre partie du corps, et construisirent entre la tête et la poitrine une sorte d'isthme et d'intermédiaire, mettant le cou au milieu pour la séparation. Ce fut donc dans la poitrine et dans ce qu'on appelle le tronc, qu'ils logèrent l'âme mortelle ; et comme il y avait encore dans cette âme mortelle une partie meilleure et une pire, ils partagèrent en deux l'intérieur du tronc, le divisèrent comme on fait pour séparer l'habitation des femmes de celle des hommes, et mirent le diaphragme au milieu comme une cloison. Plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, ils placèrent la partie virile et courageuse de l'âme, sa partie belliqueuse, pour que, soumise à la raison et de concert avec elle, elle puisse dompter les révoltes des passions et des désirs, lorsque ceux-ci

ne veulent pas obéir d'eux-mêmes aux ordres que la raison leur envoie du haut de sa citadelle. Le cœur, le principe des veines et la source d'où le sang se répand avec impétuosité dans tous les membres, fut placé comme une sentinelle; car il faut que, quand la partie courageuse de l'âme s'émeut, averti par la raison qu'il se passe quelque chose de contraire à l'ordre, soit à l'extérieur, soit au dedans de la part des passions, le cœur transmette sur-le-champ par tous les canaux, à toutes les parties du corps, les avis et les menaces de la raison, de telle sorte que toutes ces parties s'y soumettent et suivent exactement l'impulsion reçue, et que ce qu'il y a de meilleur en nous puisse ainsi gouverner tout le reste. Mais comme les dieux prévoyaient que, dans la crainte du danger et dans la chaleur de la colère, le cœur battrait avec force, et qu'ils savaient que cette excitation de la partie belliqueuse de l'âme aurait pour cause le feu; pour y remédier, ils firent le poumon, qui d'abord est mou et dépourvu de sang, et qui en outre est percé, comme une éponge, d'une grande quantité de pores, afin que, recevant l'air et les breuvages, il rafraîchisse le cœur, et par là adoucisse et soulage les ardeurs qui nous brûlent. C'est pour cela qu'ils conduisirent la trachée-artère jusqu'au poumon et qu'ils placèrent

le poumon autour du cœur, comme un de ces corps mous qu'on oppose dans les siéges aux coups du bélier; ils voulurent que quand la colère fait battre le cœur avec force, rencontrant quelque chose qui lui cède et dont le contact rafraîchit, il puisse avec moins de peine obéir à la raison en même temps qu'il obéit à la colère. Pour la partie de l'âme qui demande des aliments, des breuvages et tout ce que la nature de notre corps nous rend nécessaire, elle a été mise dans l'intervalle qui sépare le diaphragme et le nombril, et les dieux l'ont étendue dans cette région comme dans un râtelier où le corps pût trouver sa nourriture. Ils l'y ont attachée comme une bête féroce, qu'il est pourtant nécessaire de nourrir pour que la race mortelle subsiste. C'est donc pour que, sans cesse occupée à se nourrir à ce râtelier, et aussi éloignée que cela se pouvait du siége du gouvernement, elle causât le moins de trouble et fît le moins de bruit possible, et laissât le maître délibérer en paix sur les intérêts communs, c'est pour cela que les dieux la reléguèrent à cette place. Et, voyant qu'elle ne comprendrait jamais la raison, et que, si elle éprouvait quelque sensation, il n'était pas de sa nature d'écouter des conseils raisonnables, et qu'elle se laisserait plutôt séduire le jour et la nuit par des spectres et des fantômes, les dieux,

pour remédier à ce mal, formèrent le foie, et le placèrent dans la demeure de la passion; ils le firent compacte, lisse, brillant, doux et amer à la fois, afin que la pensée, qui jaillit de l'intelligence, soit portée sur cette surface comme sur un miroir qui reçoit les empreintes des objets et sur lequel on en peut voir l'image. Tantôt terrible et menaçante, la pensée épouvante la passion par le moyen de la partie amère que le foie contient, et qu'elle répand en un instant dans toute l'étendue de cet organe, qui prend alors la couleur de la bile, le comprimant tout entier, de manière à le rendre dur et rude; détournant le lobe de son état naturel et le contractant; obstruant et bouchant les ventricules et les issues, et produisant ainsi des douleurs et des souffrances. Tantôt une inspiration sereine partie de l'intelligence fait naître des images toutes contraires, apaise l'amertume en évitant de mettre en mouvement ou de toucher rien qui soit contraire à sa propre nature, se sert, pour agir sur la passion, de la douceur que le foie contient, rend toutes ses parties droites, lisses et dégagées. C'est ainsi que la partie de l'âme qui habite auprès du foie devient paisible et tranquille, qu'elle jouit pendant la nuit d'un repos convenable, et reçoit en songe des avertissements, parce qu'elle est privée de raison et

de sagesse. Car ceux qui nous ont formés, se souvenant de l'ordre que leur avait donné leur Père de rendre la race mortelle aussi parfaite qu'il serait possible, améliorèrent cette partie de notre être en lui accordant la divination, afin qu'elle eût quelque moyen de connaître la vérité. Une preuve suffisante que Dieu n'a donné la divination à l'homme que pour suppléer à la raison, c'est qu'aucun homme sain d'esprit ne la possède dans toute sa vérité et dans toute sa divinité, si ce n'est en songe quand l'intelligence est suspendue, ou quand elle est égarée par la maladie ou par l'enthousiasme. Mais c'est à l'homme sain d'examiner, si la mémoire le lui retrace, ce qui a été révélé, dans le sommeil ou dans la veille, à la partie de l'âme à laquelle appartiennent la divination et l'enthousiasme, de peser avec prudence les visions qu'il a reçues, et de rechercher le bien et le mal passé, présent ou futur, dont elles sont le signe. Celui dont la raison est égarée, et qui n'est pas encore revenu de cet égarement, ne doit pas juger ses propres visions et ses propres paroles; il y a longtemps qu'on a dit avec raison que faire ses affaires et se connaître soi-même n'appartient qu'à l'homme sage *. C'est pour cela que

* Voyez l'*Alcibiade* et le *Charmide*.

la loi établit des prophètes qui sont juges des oracles : on les nomme aussi quelquefois devins, parce qu'on ignore qu'ils ne font qu'interpréter les paroles ou les visions mystérieuses, sans être eux-mêmes des devins; leur vrai nom est celui d'interprètes des devins. Telles sont les raisons pour lesquelles le foie est tel que nous l'avons dit et a été placé dans le lieu que nous lui avons assigné, pour servir à la divination. Tant que l'animal auquel il appartient vit encore, les signes que le foie présente sont plus clairs; mais quand la vie s'est retirée, il devient obscur, et les signes qu'on y remarque sont trop équivoques pour qu'on en puisse tirer des présages certains. Le viscère qui l'avoisine a été mis et disposé à sa gauche, afin de le maintenir toujours brillant et pur, comme une éponge destinée à nettoyer un miroir et toujours prête à cet usage. Ainsi, quand les maladies du corps ont répandu des ordures sur le foie, le corps spongieux de la rate, étant dépourvu de sang, remet toutes ses parties en bon état : quand la rate est remplie de ces ordures, elle est tendue et gonflée; puis, elle se resserre et revient à son état naturel lorsque le corps a été purgé.

Voilà la nature de l'âme, voilà ce qu'il y a en elle de mortel et ce qu'il y a de divin; voilà comment, par quels moyens et pour quelle cause

ces deux parties ont été placées dans des lieux séparés. Si la divinité déclarait, par un oracle, que tout ce que nous venons de dire est conforme à la vérité, alors seulement nous pourrions l'affirmer; mais que cela soit conforme à la vraisemblance, en y réfléchissant encore maintenant avec plus d'attention, je crois que nous pouvons prendre sur nous de l'admettre, et nous l'admettons en effet. Poursuivons de la même façon les recherches qui doivent suivre : il nous reste à traiter de la formation des autres parties du corps. Voici le principe qui a partout présidé à cette formation.

Les auteurs de l'espèce humaine avaient prévu que nous nous porterions avec intempérance vers le boire et le manger, et que par gourmandise nous dépasserions de beaucoup ce qui est convenable et nécessaire : en conséquence, afin que nous ne fussions pas détruits immédiatement par les maladies, et dans la crainte que la mort ne mît fin avec le temps à l'espèce humaine, ils disposèrent ce qu'on appelle le bas-ventre, pour servir de réceptacle au superflu des boissons et des aliments, et ils l'entourèrent des replis de nos intestins, de peur que la nourriture, traversant rapidement le corps, ne fît naître trop tôt le besoin de la renouveler, et, en nous rendant gourmands et insatiables, ne nous

détournât de la philosophie et des muses, et de l'obéissance que nous devons à ce qu'il y a en nous de plus divin.

Telle fut encore l'origine des os, de la chair et de toutes les choses semblables. Elles ont toutes la moelle pour principe; car c'est pour être attachés à la moelle que les liens de la vie, qui unissent l'âme au corps, sont comme les racines qui soutiennent l'espèce mortelle : mais la moelle elle-même a une autre origine. Dieu prit les triangles primitifs, réguliers et polis, qui étaient les plus propres à produire avec exactitude le feu, l'eau, l'air et la terre; il sépara chacun d'eux du genre auquel il appartient; il les mêla entre eux en les combinant avec harmonie, et de ce mélange fit sortir la moelle, qui est le germe de toute l'espèce mortelle; puis il sema dans la moelle et attacha à sa substance tous les genres d'âmes, et il la divisa elle-même dès le principe en autant d'espèces qu'il devait y avoir d'espèces d'âmes, et il leur donna les mêmes qualités. Il fit parfaitement ronde la partie de la moelle qui devait contenir le germe divin, comme un champ contient la semence, et il lui donna le nom de cerveau, parce qu'elle devait être contenue dans la tête * de chaque animal

* La partie de la moelle qui doit renfermer l'intelligence a

lorsqu'il serait achevé. La partie de la moelle qui devait contenir la partie mortelle de l'âme reçut à la fois des formes rondes et des formes oblongues, et il lui laissa le nom général de moelle. Elle lui servit comme d'ancre, à laquelle il attacha les liens qui unissent l'âme entière; et autour de tout cet ensemble il construisit notre corps, auquel il donna pour première enveloppe la charpente osseuse. Voici quelle fut la composition des os. Après avoir criblé, nettoyé et purifié une certaine quantité de terre, il y mêla de la moelle qui l'humecta, exposa ce mélange à l'action du feu, puis le plongea dans l'eau, le remit de nouveau dans le feu, ensuite dans l'eau, et, renouvelant plusieurs fois cette double opération, il rendit ce mélange tel que ni le feu ni l'eau ne le pussent dissoudre. Il s'en servit alors pour construire autour du cerveau un globe osseux, auquel il laissa une étroite ouverture. Il composa aussi avec la même matière, autour de la moelle du cou et de celle du dos, des vertèbres, sortes de gonds qui partent de la tête

le nom de cerveau, d'encéphale, ἐγκέφαλον, parce qu'elle est renfermée dans la tête, qui s'appelle κεφαλή. Le français ne peut reproduire ce rapprochement de mots et d'idées. Sur le fond de cette doctrine, voyez Aristote, qui met l'âme dans le cœur et non dans la tête, *De partibus animalium*, c. 7, ainsi que Galien, *De usu partium*, c. 8.

et s'étendent dans toute la longueur du corps. Pour conserver intacte la semence, il l'enferma ainsi comme dans une enveloppe de pierre, à laquelle il donna des articulations, pour qu'elle fût flexible et se prêtât à tous les mouvements; et, à cet effet, il employa la nature de divers intermédiaires entre la dureté des os et la fluidité de la moelle. Mais comme il pensait que les os étaient de leur nature trop secs et trop raides, que quand la chaleur viendrait et qu'elle serait suivie du froid elle les ferait pourrir, et qu'alors ils corrompraient bientôt la semence qu'ils contiennent, Dieu forma les nerfs et la chair : les nerfs pour lier tous les membres, et afin qu'en se déployant et en se repliant autour des articulations ils rendissent le corps capable de s'étendre et de se courber; la chair pour le garantir contre la chaleur, le défendre du froid et le préserver des chutes, comme ferait un vêtement rembourré de laine, parce qu'elle cède mollement et facilement au choc des corps. Il plaça dans la chair une humeur tiède, qui s'exhale et transpire au dehors pendant l'été et porte la fraîcheur dans toutes les parties du corps, et qui pendant l'hiver nous protége, dans une certaine mesure, par le feu qu'elle contient, contre le froid qui nous environne et nous saisit. C'est dans cette pensée que celui qui nous a formés, ayant

mêlé en une juste proportion de l'eau, du feu et de la terre, et ajouté à ce mélange un levain composé de parties aigres et salées, produisit ainsi la chair molle et pleine de suc; pour former ensuite les nerfs, il combina des os et de la chair sans levain, et fit sortir de ce mélange une substance à laquelle il donna une couleur fauve, et qui est un intermédiaire entre la nature des os et celle de la chair : de sorte que les nerfs sont plus durs et plus secs que la chair, plus humides et plus mous que les os. Dieu se servit des nerfs pour réunir les os et la moelle, et les attacher ensemble; puis il recouvrit le tout d'une enveloppe de chair. Il mit peu de chair sur les os qui contenaient le plus d'âme, mais ceux qui n'en contenaient point du tout furent couverts d'une chair épaisse. Dans les jointures des os, lorsque la raison ne montrait pas quelque nécessité de placer beaucoup de chair, il en mit fort peu, dans la crainte que la chair, qui empêcherait de plier les membres, ne rendît le corps difficile à se soutenir, en le rendant difficile à se mouvoir; et parce que la chair, si elle était épaisse, en s'entassant sur elle-même, mettrait par sa densité un obstacle à la sensation, rendrait la mémoire paresseuse et paralyserait l'intelligence. C'est pour cela que les cuisses, les jambes, les han-

ches, les bras, toutes les parties de notre corps qui n'ont point d'articulations, et les os qui, renfermant peu d'âme dans leur moelle, sont vides de pensée, ont été entièrement recouverts de chair, tandis que les parties où s'exerce la pensée sont moins charnues; à moins que quelque portion de chair n'ait été disposée de manière à servir elle-même d'organe à une sensation, comme par exemple la langue : mais la règle générale est celle que nous avons établie; car tout être formé et développé d'après les lois ordinaires de la nature ne peut avoir à la fois de gros os, beaucoup de chair et des sensations vives. La tête, plus que toute autre partie du corps, aurait réuni ces trois avantages, si cette réunion eût été possible; et l'espèce humaine, avec une tête charnue, nerveuse et forte, aurait vécu deux fois, ou même bien des fois plus longtemps qu'elle ne le fait, exempte d'infirmités et de douleurs. Mais ceux qui nous ont fait naître, ayant à choisir pour nous entre une vie plus longue mais pire, et une vie plus courte mais meilleure, préférèrent, à une vie plus longue et plus triste, une vie plus courte, mais de tout point supérieure à l'autre. C'est pour cela qu'ils formèrent la tête d'un os mince; et comme elle ne devait pas se plier, ils ne lui donnèrent ni chairs ni nerfs. Ces diverses causes ont fait

de la tête le membre le mieux disposé pour la sensation et la pensée, et en même temps le plus faible de tout le corps humain. C'est pour les mêmes motifs et de la même façon que Dieu, ayant disposé circulairement les nerfs au sommet de la tête, les a réunis dans le même ordre à la naissance du cou, et s'en est servi pour lier ensemble les extrémités des mâchoires au-dessous du visage; il a répandu les autres dans les différents membres pour unir les os entre eux dans chaque articulation. Ceux qui nous ont formés placèrent dans notre bouche des dents, une langue et des lèvres, comme nous en avons aujourd'hui; et cela pour deux usages, l'un nécessaire et l'autre excellent. Ils firent de notre bouche une entrée pour le premier usage et une issue pour le second. Le nécessaire est tout ce qui entre dans notre corps pour lui donner de la nourriture; et le ruisseau de paroles qui coule de nos lèvres pour le service de l'intelligence, est le plus beau et le meilleur de tous les ruisseaux. Cependant la tête, formée d'os seulement, ne pouvait rester ainsi exposée toute nue aux rigueurs des deux saisons opposées de l'année; et d'un autre côté, la cacher sous une masse de chair, c'eût été la rendre stupide et incapable de sentir. En conséquence, tandis que la chair n'était pas encore

desséchée, l'écorce qui s'était formée à sa surface fut détachée; et c'est ce qu'on appelle maintenant la peau. La peau prit de la consistance et du développement à cause de l'humidité qui règne autour du cerveau, et environna toute la tête. Mais l'humidité filtrant à travers les pores, humecta la peau, en rassembla les extrémités sur le sommet de la tête, et les réunit comme par un nœud. Quant aux pores, le mouvement de l'âme et celui de la nourriture leur donnent une grande variété : car, plus il y a lutte entre ces deux mouvements, plus les pores sont nombreux; moins il y a lutte et moins ils sont nombreux. Dieu, par le moyen du feu, perça la peau d'une multitude de trous tout autour de la tête; quand elle fut percée, tout ce qu'il y avait de liquide, de chaud et de pur dans ce qui sortit par ces trous, s'échappa; mais ce qui était mêlé des éléments dont la peau elle-même est formée, emporté par le flux, s'étendait au dehors avec une ténuité égale à celle du trou qui lui livrait passage; repoussé à cause de sa faiblesse par l'air qu'il rencontrait au dehors, il rentrait sous la peau, s'y repliait et y prenait racine; et de la sorte les cheveux sont nés sur la peau, de même nature qu'elle et lui servant de courroies, mais plus durs et plus compactes à cause de la densité produite

par le froid de l'air au dehors, qui contracte chaque cheveu séparé de la peau. C'est ainsi que celui qui nous a formés a rendu notre tête velue, en employant les moyens que nous avons décrits et dans l'intention de se servir des cheveux au lieu de chair pour protéger le cerveau par une enveloppe légère, également propre à lui fournir de l'ombre pendant l'été et un abri pendant l'hiver, et incapable d'apporter aucun obstacle à la vivacité de la sensation. Ce qui recouvre les doigts est composé de nerf, de peau et d'os; c'est un mélange de ces trois choses, desséchées et réunies en un tout pour former une peau dure; voilà les causes secondaires; mais la véritable cause est la prévoyance de ce qui devait arriver. Ceux qui nous ont fait naître savaient que des hommes il devait sortir un jour des femmes et d'autres animaux, et que beaucoup de créatures avaient besoin de griffes pour divers usages; c'est pourquoi ils préparèrent déjà, en formant l'homme, la production des griffes. C'est dans ce dessein et pour ces motifs qu'ils nous donnèrent de la peau et des cheveux, et qu'ils armèrent d'ongles l'extrémité de nos membres.

Lorsque toutes les parties et tous les membres de l'animal mortel furent réunis en un tout, comme cet animal devait nécessairement vivre

dans le feu et dans l'air, et qu'il était à craindre que, consumé ou dissous par eux, il ne vînt à périr, les dieux lui préparèrent une ressource. Ils font naître une espèce d'êtres de la même nature que l'espèce humaine, mais avec d'autres formes et d'autres sens, de manière à en faire un animal différent. Ce sont les arbres domestiques, les plantes, les semences que l'agriculture élève et nous apprivoise; car auparavant il n'y avait que les espèces sauvages, plus anciennes que les espèces domestiques. Nous appelons les plantes des animaux, car on peut à bon droit donner ce nom à tout ce qui est animé. L'être dont nous parlons participe de la troisième espèce d'âme, celle dont nous avons marqué la place entre le diaphragme et le nombril, dans laquelle il n'y a ni opinion ni raisonnement ni intelligence, mais la seule sensation, agréable et désagréable, et les passions qui l'accompagnent. Cet être éprouve sans cesse toutes ces impressions; mais comme il tourne sur lui-même sans changer de place, qu'il n'admet aucun mouvement étranger et ne suit que le sien propre, il ne lui a pas été donné de réfléchir et de rien connaître à sa propre nature. Il vit donc, sans différer d'un autre animal, immobile et enraciné dans le sol, parce qu'il est privé du pouvoir de se transporter lui-même d'un lieu à un autre.

Quand les êtres divins, dont la nature est si supérieure à la nôtre, eurent produit toutes ces espèces nouvelles pour nous servir de nourriture, ils pratiquèrent dans notre corps une certaine quantité de canaux, comme on fait dans les jardins, afin de l'arroser comme par le cours d'un ruisseau. D'abord ils conduisirent des canaux cachés sous la peau et la chair, les deux veines dorsales, l'une à droite et l'autre à gauche, suivant la division de notre corps*. Ils les placèrent le long de l'épine dorsale, et firent couler au milieu d'elles la moelle génitale, pour que cette moelle ait plus de vigueur et que, coulant avec plus de facilité sur les autres parties au moyen de cette pente, elle les arrose d'une façon uniforme. Ensuite ils répandirent autour de la tête plusieurs veines qui, partant de points opposés, venaient s'enlacer les unes dans les autres, et de là parcouraient tout le corps, les unes de droite à gauche et les autres de gauche à droite, pour servir avec la peau à lier la tête au reste du corps, parce que le sommet de la tête n'était pas complètement entouré par les nerfs, et aussi afin que l'impression des sensations reçues de chaque côté fût transmise dans

* Voyez ici les observations de Galien, *De placitis Hippoc. et Platon.* VI.

le corps entier. Après cela ils préparèrent des conduits pour les humeurs, d'une façon que nous comprendrons plus aisément, quand nous aurons auparavant établi que tout ce qui est composé d'éléments plus petits triomphe de ce qui est composé d'éléments plus grands, et que les composés de grands éléments ne peuvent triompher des composés de petits; que de tous les corps il n'en est aucun dont les parties soient aussi petites que celles du feu, de sorte qu'il traverse l'eau, la terre, l'air, tous leurs composés, et que nul d'entre eux ne peut résister à son action. Or il faut admettre que la même chose se passe dans notre ventre, qu'il retient les aliments et les boissons lorsqu'ils y tombent; mais qu'il ne peut retenir l'air et le feu dont les parties sont plus petites que celles dont il est lui-même composé. Dieu se servit de l'air et du feu pour faire passer les humeurs du ventre dans les veines; il en tressa un filet, semblable à une nasse, ayant à son entrée deux bourses, dont l'une était divisée en deux parties *; à partir de ces bourses, il étendit circulairement une sorte de cordons jusqu'au fond du filet et dans

* Ce filet est le poumon; les deux bourses sont l'œsophage et la trachée-artère, laquelle se divise près du poumon en deux rameaux ou bronches.

toute son étendue; il fit de feu tout l'intérieur du filet, et d'air les bourses et leur enveloppe. Il prit ensuite tout cela et le plaça de la façon suivante dans le corps qu'il avait formé. Il fit passer une des bourses par la bouche; et comme elle était double, il dirigea l'une de ses parties vers le poumon à travers les artères *, et l'autre le long des artères vers le ventre **. Il divisa aussi l'autre bourse en deux parties, qu'il fit passer ensemble par les canaux du nez, afin que si la bourse qui aboutit à la bouche cessait de fonctionner, tous les vaisseaux qu'elle alimente fussent remplis par le moyen de l'autre. Il plaça le reste du filet *** dans les parties creuses de notre corps; il le disposa de telle sorte que tantôt c'est le filet qui se porte doucement vers les bourses, qui sont composées d'air, et tantôt ce sont les bourses qui refluent vers lui; que le filet, dont l'enveloppe corporelle n'est pas dense, passe et repasse à travers cette enveloppe, et que les particules de feu qui sont attachées au dedans de nous suivent ce double mouvement de l'air ****, et que tout cela ne cesse

* Par la trachée-artère et les veines du poumon.

** Par l'œsophage.

*** Le poumon.

**** De l'air, c'est-à-dire du filet, qui est aussi composé d'air.

d'avoir lieu tant que l'animal mortel subsiste. Celui qui a nommé cet appareil lui a donné le nom d'aspiration et de respiration. C'est tout ce travail de notre corps, ce sont ces divers phénomènes qui l'entretiennent, le rafraîchissent, l'alimentent et le font vivre; car, chaque fois que ce mouvement d'aspiration et de respiration a lieu, le feu qui est attaché au dedans de nous le suit, pénètre dans le ventre qu'il ne cesse de parcourir, s'empare des aliments et des breuvages, les dissout, les réduit en petites parties, les entraîne avec lui par les issues qu'il traverse, les répand de cette source dans les veines comme dans des canaux, et fait couler par tout le corps, comme par un aqueduc, les ruisseaux que contiennent les veines *.

Recherchons encore les causes qui rendent le phénomène de la respiration tel que nous le voyons aujourd'hui. Les voici. Comme il n'existe point de vide dans lequel puissent pénétrer les corps en mouvement, et que nous exhalons de l'air hors de nous, il est évident pour tout le monde que cet air ne s'échappe pas dans le vide, mais qu'il repousse l'air environnant de la place qu'il occupe; ainsi repoussé, celui-ci chasse à

* Sur cette théorie de la respiration, voyez les critiques d'Aristote, *De partib. animal.* III, 6.

son tour l'air qui l'avoisine, et tout l'air sur lequel s'exerce cette pression nécessaire pénètre dans la place d'où le premier souffle est sorti, et la remplit au moment même où il s'en échappe; et tout cela se fait en un instant, comme le mouvement d'une roue, parce qu'il n'y a pas de vide *. De la sorte, l'air qu'exhalent la poitrine et le poumon est remplacé par l'air environnant qui pénètre dans les chairs poreuses et remplit le vide; à son tour, l'air que nous perdons et qui s'échappe de notre corps produit l'aspiration en poussant l'air dans les conduits de la bouche et des narines. Voici la cause qui fait naître ces phénomènes. Tout animal renferme en lui-même, dans son sang et dans ses veines, une chaleur semblable à une source intérieure de feu, que nous avons comparée au filet d'une nasse, filet dont tout l'intérieur est composé de feu, et l'enveloppe d'air. Or cette chaleur tend naturellement à reprendre au dehors la place qui lui appartient, et à se réunir à ce qui lui est semblable; et comme il y a deux issues, l'une à travers le corps, l'autre par la bouche et par les narines, lorsqu'elle chasse l'air par une de ces issues, elle le pousse à pénétrer

* Voyez encore Aristote, *De respiratione*, 5; et Galien, *De placitis Hippoc. et Plat.* VIII, 8.

dans l'autre ; l'air qui pénètre à l'intérieur tombe sur le feu et s'échauffe; tandis que celui qui sort se refroidit. La chaleur changeant ainsi de place, et l'air qui occupe une des issues étant devenu le plus chaud, le feu intérieur, qui tend à se réunir à ce qui lui est semblable, se porte aussitôt vers lui, et pousse l'air extérieur qui environne l'autre issue; celui-ci subit le même changement et produit le même effet; et, ballotté ainsi de part et d'autre dans un cercle continuel d'action et de réaction, il donne naissance à l'aspiration et à la respiration.

Il faut chercher dans la même loi * la cause des phénomènes que l'on remarque dans les ventouses dont se servent les médecins, dans la déglutition, dans la ligne que suit un corps lancé en l'air, soit qu'il s'élève vers le ciel, soit qu'il tombe vers la terre, dans les sons rapides ou brefs qui paraissent aigus ou graves et qui forment tantôt des dissonances, parce que les mouvements qu'ils produisent en nous sont dissemblables, et tantôt des consonnances, parce

* C'est ici le passage célèbre d'où Stalbaum conjecture que Platon connaissait la loi universelle de l'attraction et de la répulsion. Voyez le commentaire de Plutarque, *Quæst. Platon.* VI. Voyez aussi dans Alexandre d'Aphrodise, *Quæst. natur.* II, 23, l'opinion d'Empédocle et celle de Démocrite; enfin Galien, *De nat. facult.* I, 14.

que ces mouvements sont semblables; car, tandis que des premiers sons plus rapides sont déjà sur le point de s'éteindre et se mettent à l'unisson, il survient des sons plus lents, qui s'ajoutent à ceux qui les ont précédés, et dont ils continuent le mouvement; ils ne troublent pas le premier mouvement par le nouveau qu'ils produisent, mais ils mettent d'accord le mouvement plus lent qui commence avec le mouvement plus rapide qui finit, et composent ainsi avec un ton aigu et un ton grave une résultante qui cause du plaisir au vulgaire, et aux sages une joie véritable, parce qu'en des mouvements mortels elle leur rappelle l'harmonie divine. Quant au cours des eaux, à la chute de la foudre et aux phénomènes d'attraction qu'on admire dans l'ambre et dans les pierres d'Héraclée*, il n'y a dans aucun de ces objets une vertu particulière; mais comme il n'existe pas de vide, ils agissent les uns sur les autres, changent entre eux de place et sont tous mis en mouvement par suite des dilatations et des concrétions qu'ils éprouvent : quiconque étudiera les faits avec exactitude, se convaincra que tous ces phénomènes étonnants sont dus à ces influences réciproques.

C'est donc de cette façon et par ce moyen,

* Voyez, sur l'aimant, le passage classique de l'*Ion*.

ainsi que nous l'avons montré dans ce qui précède, que s'accomplit la respiration, point de départ de tout ce discours : le feu dissout les aliments; il s'agite dans l'intérieur du corps en suivant le mouvement de la respiration ; par cette agitation il remplit les veines de ce que le ventre contenait, en puisant dans le ventre ce qui s'y dissout; et c'est ainsi que des courants chargés d'aliments parcourent le corps entier de tous les animaux. Les aliments que nous venons de dissoudre, et qui sont des parties de fruits ou d'herbes; car Dieu nous a donné les fruits et les herbes dans le même but, celui de nous nourrir; ces aliments, lorsqu'ils sont mêlés, présentent des couleurs très-diverses; mais la couleur rouge domine, parce qu'elle provient de la dissolution que le feu a opérée, et de l'empreinte qu'il a laissée dans l'humeur. La couleur du fluide qui coule par tout le corps présente donc l'aspect que nous avons décrit. Nous l'appelons le sang; il alimente les chairs et tout le corps; et, en arrosant toutes les parties, il remplit les places qui se vident. Le mode de réplétion et d'évacuation est le même que celui d'après lequel tout mouvement se fait dans l'univers : le semblable se porte vers son semblable. Les corps qui nous environnent au dehors ne cessent de dissoudre le nôtre et d'en disperser les parties,

en attirant chacune d'elles vers ce qui est de même nature; et au dedans de nous, les parties de notre sang divisées et réduites sont obligées, comme tout ce qui est animé sous le ciel, de suivre l'impulsion commune à tout l'univers: tout ce qui est mis en parties au dedans de nous tend aussitôt vers son semblable, et remplit ainsi ce qui est devenu vide. Quand il s'échappe plus de parties qu'il n'en revient, l'individu dépérit; quand il s'en échappe moins, il augmente. Tout animal nouvellement formé, ayant encore des triangles neufs et de l'espèce primitive qui sert comme de base aux autres, retient tous ces éléments dans une union puissante; toute sa masse est tendre, étant récemment sortie de la moelle et nourrie de lait. Quand il s'assimile les triangles qui lui viennent du dehors, ceux dont ses aliments et ses breuvages se composent; comme ces triangles sont plus vieux et plus faibles que les siens propres, il l'emporte sur eux, les dissout au moyen de ses triangles neufs, et l'animal grandit en se nourrissant de beaucoup d'éléments semblables aux siens. Mais quand les triangles primitifs perdent leur force à cause des luttes nombreuses qu'ils ont soutenues longtemps contre beaucoup d'autres triangles, ils ne peuvent plus diviser et transformer à leur image les triangles que la nourriture contient : au con-

traire, ils sont facilement dissous par ceux qui viennent du dehors; alors tout l'animal cède, il dépérit, et cet état s'appelle la vieillesse. Enfin, quand les liens, qui dans la moelle réunissent les triangles rompus par cette lutte, ne tiennent plus, les liens de l'âme se relâchent en même temps, et ainsi délivrée et rendue à sa nature elle s'envole avec joie; car tout ce qui est contre nature est douloureux, et tout ce qui est conforme à la nature est agréable. C'est pour cela que si la mort, causée par des maladies ou des blessures, est douloureuse et violente, celle qui vient après la vieillesse, suivant le vœu de la nature, n'a rien de pénible et amène plutôt de la joie que de la douleur.

Quant aux maladies, chacun peut voir d'où elles proviennent *. Nous avons dit qu'il y a quatre genres différents dont le corps est formé, la terre, le feu, l'eau et l'air; quand ils sont plus abondants que ne le demande la nature ou qu'ils le sont moins, quand ils quittent la place qui leur appartient pour une place étrangère, que ce soit le feu ou l'un des autres éléments; car il y en a plu-

* Apulée, *Apol. de la magie*, cite ce passage. Il paraît que l'opinion ici exprimée par Platon était celle d'Alcméon (Plutarque, *De Placit. philos.*, V, 30) et d'Hippodame, dont Galien rapporte un fragment (Galien, *De dogm., Hippoc. et Plat.* VIII, et *De divers. morb.* I).

sieurs; quand l'un d'eux reçoit en lui quelque chose qui ne s'accorde pas avec sa nature, ou quand il arrive quelque autre accident de cette espèce, il en résulte du trouble et des maladies. En effet, chaque genre change de nature et de position : ce qui d'abord était froid s'échauffe, ce qui était sec devient humide, ce qui était léger ou pesant devient le contraire; tout, en un mot, subit toutes sortes de changements. Or nous disons que cela seul demeure sain et sauf, qui reste toujours le même, dans le même rapport, de la même façon, et qui diminue et s'accroît avec mesure, sans cesser d'être le même; tandis que ce qui va et vient sans aucun ordre est sujet à mille altérations, à des maladies et à des corruptions sans nombre. Et comme il y a au-dessus des quatre genres principaux une seconde classe d'êtres qui ont aussi leur harmonie naturelle, il en résulte une seconde classe de maladies à connaître pour celui qui se livre à cette étude. C'est la moelle, l'os, la chair, le nerf, tous formés des quatre genres primitifs, c'est le sang, composé des mêmes éléments, quoique d'une autre façon, qui sont le siége des plus grandes et par conséquent des plus douloureuses maladies; tandis que les plus nombreuses viennent des premières causes que nous avons indiquées. Quand l'ordre de la génération est interverti entre ces

éléments secondaires du corps humain, alors ils se corrompent. Dans l'ordre naturel, la chair et les nerfs naissent du sang, à savoir, les nerfs des fibres à cause de l'analogie de leur nature; et la chair, du sang qui s'épaissit quand il est séparé des fibres : des nerfs et de la chair naît à son tour cette matière visqueuse et grasse qui sert à la fois à unir les os à la chair et à nourrir et accroître les os qui contiennent la moelle; composée des triangles les plus purs, les plus polis et les plus brillants, elle passe à travers l'épaisseur des os, et ainsi distillée elle tombe goutte à goutte et entretient la moelle. Quand tout cela se passe de la sorte, il en résulte ordinairement la santé; et la maladie quand c'est le contraire. En effet, lorsque la chair est viciée et pousse dans les veines la liqueur corrompue qu'elle sécrète, avec l'air se répand alors dans les veines une abondance de sang de diverses espèces, de différentes couleurs, d'une saveur amère, aigre et salée, et il se forme de la bile, des humeurs ou des pituites; car toutes ces choses une fois détournées de leur nature et corrompues, infectent d'abord le sang, se portent çà et là dans les veines, sans fournir au corps sa nourriture accoutumée, et faute de conserver l'ordre naturel des mouvements, au lieu de se servir réciproquement, ne font plus

que se combattre les unes les autres, et attaquent la durée et la solidité du corps; qu'elles tendent à diviser et à dissoudre. Les plus anciennes parties de la chair qui ont été dissoutes ne pourrissent que difficilement, et prennent une couleur noire à cause de la combustion qu'elles ont subie; et devenues amères par suite de la corruption qui les a rongées, elles nuisent à toutes les parties du corps qui n'étaient pas encore corrompues. Tantôt cette couleur noire est unie à une saveur aigre et non plus amère, quand l'amertume est adoucie : tantôt l'amertume répandue dans le sang lui donne une couleur plus rouge; et lorsque ce rouge est mêlé de noir, la couleur est celle de la bile : quelquefois enfin la couleur jaune se joint à la saveur amère, quand la chair vient d'être récemment dissoute par l'action de la flamme. Le nom de bile commun à toutes ces humeurs leur a été donné ou par des médecins, ou par un homme qui aura su discerner au milieu de leur grand nombre et de leurs différences quelque chose de général digne de servir de dénomination à tout le reste. Chaque espèce de bile a reçu, d'après sa couleur, un nom particulier. L'humeur aqueuse qui se rencontre dans le sang est douce; celle qui vient de la bile noire et aigre est acerbe, lorsqu'à cause de la chaleur

elle est jointe à un goût salé : on la nomme alors la pituite aigre *. Quant à ces chairs tendres et nouvellement formées qui se gâtent à l'air, s'enflent ensuite à cause du vent qu'elles contiennent et sont entourées d'humeur, elles forment des ampoules qui, prises chacune à part, sont imperceptibles, mais qui, lorsqu'elles sont réunies en grand nombre, deviennent visibles et se teignent d'une couleur blanche à cause de leur écume ; c'est cette putréfaction d'une chair tendre, venant de l'air, que nous appelons la pituite blanche. La sueur, les larmes et toutes les autres sécrétions par lesquelles le corps se purge pendant le jour, découlent d'une pituite qui vient de se former. Tout cela concourt à produire des maladies, quand le sang au lieu de se renouveler comme la nature le demande par le moyen des aliments et des breuvages, s'accroît en s'assimilant des parties toutes contraires, malgré les lois de la nature. Lorsque la chair est ravagée par les maladies, sans perdre cependant sa base fondamentale, le mal n'existe qu'à moitié; car il peut encore être réparé facilement. Mais quand la liqueur qui unit la chair et les os est malade, et que le sang qui coule de la chair et des nerfs ne nourrit plus les os, et ne sert plus

* Galien, *De dogm. Hippoc. et Plat.*

de lien entre eux et les chairs; quand, par la mauvaise nourriture, elle est devenue, de brillante, douce et visqueuse qu'elle était, acerbe, salée, aride, alors ainsi transformée elle se retire dans les chairs et dans les nerfs et abandonne les os; les chairs, perdant leur base fondamentale, laissent les nerfs à nu au milieu de cette liqueur salée, et, emportées elles-mêmes dans le mouvement du sang, augmentent les maladies dont nous avons parlé précédemment. Ce sont là de cruelles maladies du corps, et pourtant il y en a avant elles de plus graves encore. Quand l'os, à cause de l'épaisseur de la chair, n'est pas suffisamment rafraîchi par la respiration, il s'échauffe et se corrompt, se gangrène, ne reçoit plus d'aliment, se dissout et se répand dans l'humeur visqueuse, celle-ci dans la chair, la chair dans le sang; et il en résulte des maladies plus vives que celles dont nous avons déjà parlé. La pire de toutes, c'est quand la moelle est malade par excès ou par défaut; c'est la plus terrible maladie et la plus capable de donner la mort, parce que toute l'harmonie du corps est nécessairement intervertie.

La troisième espèce de maladie doit être divisée en trois classes : l'une est produite par l'air, l'autre par la pituite, et la troisième par la bile. Ainsi, lorsque le poumon, qui dispense l'air au

corps, est obstrué par des fluxions qui ne laissent pas ses conduits libres, l'air ne pénètre pas dans certaines parties, et il entre dans d'autres en trop grande quantité; il corrompt celles qui n'obtiennent pas la fraîcheur dont elles ont besoin; et pénétrant au contraire dans les veines avec violence, il les entraîne dans son mouvement, dissout le corps au milieu duquel il se trouve renfermé dans la région du diaphragme; et il en résulte souvent des milliers de maladies cruelles, accompagnées de sueurs excessives. Souvent dans la dissolution des chairs à l'intérieur du corps, il se dégage de l'air qui, ne pouvant s'échapper, produit les mêmes souffrances que celui qui vient du dehors; ces souffrances sont encore plus grandes, quand cet air se répand sur les nerfs et les veines qui l'avoisinent, enfle les tendons et les nerfs qui y aboutissent, et les gonfle jusqu'au dos. Ces maladies ont reçu, à cause de cette enflure, le nom de tétanos * et d'opisthotonos **; le remède en est difficile, car les fièvres ne tardent pas à s'y joindre et à y mettre fin. Quant à la pituite blanche, quand elle est rentrée, elle est dangereuse à cause de

* Tension des nerfs en général.

** Tension des nerfs du dos, de ces nerfs qui, suivant Galien (*De l'usage de la respiration*), partent du cou et du dos pour aboutir au poumon, au diaphragme, etc.

l'air que contiennent les ampoules; mais elle est bénigne quand elle fait éruption, et elle ne fait que couvrir le corps de dartres blanches et d'autres humeurs de cette espèce. Cette pituite, mêlée à la bile noire et se portant sur les cercles divins qui se meuvent dans la tête, trouble leur harmonie; dérangement léger quand il arrive pendant le sommeil, mais que l'on répare difficilement lorsqu'il a lieu durant la veille. Cette maladie étant d'une nature sacrée * a été appelée avec raison le mal sacré **. La pituite aigre et salée est la cause de toutes les maladies de l'espèce des catarrhes; elle reçoit différents noms, suivant les différents lieux dans lesquels elle se produit. Toutes les parties du corps qui sont enflammées par une pituite, sont aussi brûlées et enflammées par la bile. Lorsque la bile se porte au dehors, elle produit une éruption de pustules de toutes sortes; comprimée au dedans, elle occasionne beaucoup de maladies inflammatoires, surtout lorsque, mêlée au sang pur, elle détourne de leur ordre régulier les fibres qui sont répandues dans le sang, afin de le faire participer, dans une mesure égale, de la ténuité et de l'épaisseur, de peur que, trop limpide, il ne

* Parce que son siége est la tête, qu'habite la partie divine de l'âme.

** L'épilepsie.

sorte des corps minces par l'action de la chaleur, ou que trop épais et difficile à mouvoir il ne coule à peine dans les veines. Les fibres gardent la mesure convenable entre ces deux états; si quelqu'un serrait les unes contre les autres les fibres du sang déjà refroidi d'un homme mort, le reste du sang se mettrait à couler; tandis que si on les laisse dans leur état naturel, elles ne tardent pas à se figer par l'action du froid qui s'est emparé du sang. A cause de cette puissance des fibres sur le sang, la bile qui est sortie du vieux sang, et qui retourne de la chair dans le sang, légèrement chaude et humide au moment où elle s'y mêle, subit l'influence des fibres et se condense: ainsi condensée et éteinte par une force étrangère, elle produit au dedans du froid et des frissons. S'il y a plus de bile que de sang, elle l'emporte sur les fibres, les met en désordre et les corrompt; et si elle parvient à l'emporter définitivement sur elles, elle pénètre jusqu'à la moelle, détruit les liens de l'âme qui résident dans la moelle comme les ancres d'un navire, et rend à l'âme sa liberté. Si au contraire la bile est en moindre quantité, et qu'au lieu de se liquéfier, le corps résiste, vaincue elle-même, ou elle se répand par tout le corps, ou elle est portée par les veines, soit dans la partie supérieure, soit dans la partie inférieure du ventre; et, sortant du

corps comme on fuit loin d'une ville agitée par les séditions, elle produit les diarrhées, les dyssenteries et toutes les maladies de cette espèce. Quand c'est l'excès du feu qui rend le corps malade, il est en proie à des chaleurs et à des fièvres continues; quand c'est l'excès de l'air, les fièvres sont quotidiennes; elles sont tierces, quand c'est celui de l'eau, parce que l'eau a moins de vivacité que le feu et l'air; elles sont quartes, quand c'est l'excès de la terre, le moins prompt de ces quatre corps, qui ramène tous les quatre jours les chaleurs de la fièvre, et alors le mal se guérit difficilement.

C'est ainsi que se produisent les maladies du corps; voici comment naissent celles de l'âme. Il faut admettre que la maladie de l'âme est la privation d'intelligence; or on est privé d'intelligence de deux façons, par la folie ou par l'ignorance. Il faut donc appeler maladie toute affection de l'une ou de l'autre espèce qu'un homme éprouve. Ainsi les jouissances et les douleurs excessives doivent être considérées comme les plus grands maux de l'âme. Car un homme joyeux ou affligé outre mesure, empressé à poursuivre le plaisir ou à fuir la douleur hors de propos, ne peut rien voir ni rien entendre comme il faut; il est fou et ne jouit pas de sa raison. Celui dont la moelle contient une grande abon-

dance de sperme, comme un arbre qui porte trop de fruits, éprouve d'ordinaire beaucoup de douleur et beaucoup de plaisir dans ses passions et dans leurs effets : insensé pendant presque toute sa vie à cause des jouissances et des peines excessives qu'il ressent, son âme est malade et déraisonnable par la faute du corps, et c'est à tort qu'on le regarde non comme malade, mais comme volontairement vicieux. La vérité est que la plupart du temps le goût effréné des jouissances de l'amour provient de ce que la semence se répand dans le corps à travers les os avec trop d'abondance, et produit ainsi une maladie de l'âme. La plupart des reproches que l'on fait aux hommes sur leur intempérance dans les plaisirs, comme s'ils étaient volontairement vicieux, sont des reproches injustes. Personne n'est méchant parce qu'il le veut*, on le devient à cause d'une mauvaise disposition du corps ou d'une mauvaise éducation ; malheur qui peut arriver à tout le monde, malgré qu'on en ait. Et, pour revenir aux souffrances, l'âme subit beaucoup d'altérations par suite de semblables dérangements du corps ; par exemple, quand les humeurs des pituites aigres et

* Voyez sur cette maxime platonicienne le *Protagoras* et la *République*, liv. IX.

salées, et toutes les humeurs amères et bilieuses qui traversent le corps, ne font plus éruption au dehors, et retenues à l'intérieur mêlent leurs émanations aux mouvements de l'âme, et lui donnent des maladies de toute sorte, plus ou moins graves et nombreuses, suivant le nombre et l'importance de ces émanations. Portées dans les trois séjours que l'âme habite *, quel que soit celui dans lequel elles tombent, elles y causent des tristesses et des chagrins de toute espèce, elles y causent l'audace et la lâcheté, et rendent l'homme oublieux et stupide. Joignez à cette influence du corps sur l'esprit l'exemple des actes publics et les discours qui ont lieu dans les villes soit en particulier soit devant le peuple; ajoutez qu'on ne nous enseigne dans notre enfance aucune doctrine qui serve de remède à tout cela, et vous comprendrez que tous ceux d'entre nous qui sont mauvais, le deviennent pour deux causes tout à fait indépendantes de leur volonté. Il faut s'en prendre aux parents plutôt qu'aux enfants, et aux instituteurs plutôt qu'aux élèves. Chacun doit donc s'efforcer autant que possible d'éviter le vice et de s'attacher à la vertu au moyen de l'étude, de la science et d'une bonne discipline.

* La tête, la poitrine et le ventre.

Mais c'est là un autre ordre de considérations.

Il est convenable, il est à propos de traiter maintenant le sujet qui correspond à celui-là, par quels moyens on doit maintenir l'âme et le corps en bon état. Il vaux mieux parler de ce qui est bon que de ce qui est mauvais. Or ce qui est bon est beau, et rien n'est beau sans harmonie; il faut donc admettre que tout animal qui est beau et bon, est plein d'harmonie. Nous ne tenons compte que des moindres harmonies, nous ne sentons que celles-là, et nous laissons de côté les plus grandes et les plus importantes. Par exemple, pour la santé et les maladies, pour la vertu et les vices, rien n'importe plus que l'harmonie entre le corps et l'âme. Cependant nous n'y faisons pas attention; nous ne réfléchissons pas que, quand un corps faible et chétif traîne une âme grande et puissante, ou lorsque le contraire arrive, l'animal tout entier est dépourvu de beauté; car il lui manque l'harmonie la plus importante; tandis que l'état contraire donne le spectacle le plus beau et le plus agréable qu'on puisse voir. Supposez que le corps ait une jambe inégale ou quelque autre membre disproportionné; en même temps que cette difformité l'enlaidit, elle fait naître des difficultés et des spasmes, dès qu'on veut s'appliquer à un travail; le corps vacille, tombe et se cause à lui-

même une foule de maux. Il faut admettre que la même chose a lieu pour cet être formé d'une âme et d'un corps, que nous appelons un animal. Si au dedans de lui règne une âme plus puissante que le corps, elle excite dans tout le corps une agitation intérieure et le remplit de maladies. Se livre-t-elle avec ardeur à ses études et à ses recherches, elle le mine; s'engage-t-elle dans les discussions et les combats de paroles en public ou en particulier, avec ces luttes et ces controverses elle l'embrase et le consume, occasionne des catarrhes et trompe la plupart de ceux qu'on appelle des médecins, en leur faisant assigner à ces effets des causes contraires à la véritable. Si c'est le corps qui est supérieur à la faible et débile pensée à laquelle il est uni, comme il y a dans les hommes une double tendance, celle du corps pour les aliments et celle de la partie la plus divine de nous-mêmes pour la sagesse, l'effort du plus puissant des deux paralyse celui de l'autre, il augmente la part d'action qui lui appartient, rend l'esprit hébété, incapable de culture, le prive de mémoire, et lui cause la plus grande des maladies, l'ignorance. Contre ce double mal, il n'y a qu'un moyen de salut, ne pas exercer l'âme sans le corps ni le corps sans l'âme, afin que se défendant l'un contre l'autre ils maintiennent l'é-

quilibre et conservent la santé. Ainsi, le savant ou celui qui s'applique sérieusement à quelque travail intellectuel, doit donner de l'exercice à son corps, en se livrant à la gymnastique; et celui qui prend soin de son corps, doit exercer son esprit par l'étude de la musique et de toutes les connaissances philosophiques, si l'un et l'autre veulent mériter à la fois le titre de beau et celui de bon. Il faut prendre un soin égal de toutes les parties de soi-même si on veut imiter l'harmonie de l'univers. Comme les aliments qui entrent dans le corps le brûlent intérieurement et le refroidissent, que les objets extérieurs le dessèchent et le pénètrent d'humidité, et que cette double influence lui fait éprouver des effets semblables; si on se tient en repos et qu'on abandonne son corps à ces mouvements étrangers, il est vaincu et détruit, à moins qu'on n'imite celle que nous avons appelée la nourrice et la mère de l'univers *, et que loin de laisser jamais le corps en repos, on ne le meuve et on ne l'agite sans cesse tout entier, de manière à établir l'équilibre naturel entre le mouvement intérieur et le mouvement extérieur, et à conserver, au moyen d'un exercice modéré, un ordre régulier et conforme à la nature dans les parties

* La matière primitive.

du corps et dans les impressions qu'il subit. A l'exemple de l'harmonie que nous avons reconnue dans l'univers, il ne faut pas accoupler deux ennemis pour qu'ils produisent dans le corps des guerres et des maladies; mais il faut produire la santé par l'union des choses amies. De tous les mouvements, le meilleur est celui que l'on produit soi-même en soi-même; car c'est celui qui ressemble le plus aux mouvements de l'intelligence et à ceux de l'univers; le mouvement qui vient d'autrui ne vaut pas celui-là; le pire est le mouvement partiel, produit par autrui pendant que le corps est couché et se livre au repos. Aussi de toutes les purgations et de tous les exercices du corps, la gymnastique est-elle la meilleure; la seconde est de se faire porter sans fatigue sur un bateau ou dans un char; la troisième est la purgation provoquée par les remèdes des médecins *, très-utile quand elle est nécessaire, mais qu'un homme prudent ne doit pas employer sans nécessité, car il ne faut pas irriter par des médicaments les maladies qui ne présentent pas de grands dangers **. La nature des maladies a quelque chose de commun avec celle

* Sur ces trois sortes d'exercices et de mouvements, voyez les *Lois*, l. VII. Celsus, IV, 5 : *Utilis exercitatio, gestatio, navigatio, frictio.*

** Hippoc. *Aphor.* II, 9.

des animaux : elles naissent avec une durée limitée, de même que chaque espèce et chaque animal naît pour vivre pendant un temps déterminé, sauf les accidents qui peuvent survenir; car les triangles qui constituent chaque animal, sont disposés pour durer un certain temps, passé lequel un animal ne peut plus vivre. Il en est de même des maladies; mais si on les dérange avant le temps fixé par l'emploi des médecines, les petites deviennent grandes, et une seule en appelle plusieurs. Il faut les diriger par un régime, autant qu'on en a le loisir, et ne pas irriter le mal par des médecines. En voilà assez sur l'animal et sur sa partie corporelle, sur la manière de gouverner son corps et de se laisser gouverner par lui, conformément à la raison. La partie qui doit gouverner l'animal entier doit être avant tout préparée à gouverner de la manière la plus belle et la meilleure possible. Traiter ce sujet avec tout le soin qu'il mérite suffirait à remplir un ouvrage à part; mais le traiter accessoirement, selon les principes que nous avons établis, serait une façon convenable de mettre fin à ce discours. Nous avons répété souvent qu'il y a en nous trois espèces d'âmes qui habitent trois lieux différents, et dont chacune a ses mouvements séparés. Nous devons maintenant dire de même en peu de

mots que si l'une d'elles reste oisive et se livre au repos au lieu de se mouvoir, elle devient nécessairement la plus faible, tandis que celles qui s'exercent deviennent fortes. Il faut donc avoir soin de les exercer toutes avec harmonie. Quant à celle de nos âmes qui est la plus puissante en nous, voici ce qu'il en faut penser : c'est que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un génie *; nous disons qu'elle habite le lieu le plus élevé de notre corps, parce que nous pensons avec raison qu'elle nous élève de la terre vers le ciel, notre patrie; car nous sommes une plante du ciel et non de la terre. Dieu, en élevant notre tête, et ce qui est pour nous comme la racine de notre être, vers le lieu où l'âme a été primitivement engendrée, dirige ainsi tout le corps. Celui qui se livre à des passions et à des querelles, et s'occupe de soins de ce genre, n'a nécessairement que des pensées mortelles, et doit devenir mortel autant que cela est possible : il n'y peut rien manquer, puisque lui-même s'est complu à augmenter la partie mortelle de son être. Mais celui qui a tourné ses pensées vers l'amour de la science et l'amour de la vérité, et qui a dirigé toutes ses

* Cette partie de la doctrine platonicienne a été reprise et développée par le stoïcisme. Voyez Marc-Aurèle, V, 27. Ed. Gataker.

forces de ce côté, doit nécessairement, s'il atteint la vérité, penser aux choses immortelles et divines; et autant qu'il est donné à la nature humaine d'obtenir l'immortalité, il ne lui manque rien pour être immortel; et comme il a toujours cultivé la partie divine de lui-même et honoré le génie qui réside en lui, il jouit du souverain bien. Au reste, nous n'avons tous qu'un seul moyen pour cultiver toutes les parties de nous-mêmes, c'est de donner à chacune les mouvements et les conversions qui lui sont propres. Or ce qu'il y a de divin en nous est de la même nature que les mouvements et les cercles de l'âme du monde. Il faut donc que chacun de nous, à l'exemple de ces cercles, corrige les mouvements qui sont déréglés dans notre tête dès leur origine même, en se pénétrant de l'harmonie et du mouvement de l'univers; qu'il rende l'esprit qui conçoit conforme à l'objet conçu, comme cela devait être dans l'état primitif, et que par cette conformité il soit en possession de la vie la plus excellente que les dieux aient accordée à l'homme pour le présent et pour l'avenir.

Maintenant, il semble que nous ayons presque achevé la tâche qui nous a été imposée en commençant, de parcourir l'histoire de l'univers jusqu'à la génération de l'homme. Il nous reste seulement à parler de la génération des autres

animaux, ce que nous ferons en peu de paroles, parce qu'il n'est pas nécessaire de s'y arrêter longuement; nous conserverons ainsi la mesure convenable à un pareil sujet. Voici donc ce qu'il faut en dire. Les hommes lâches, et qui ont été injustes pendant leur vie, sont, suivant toute vraisemblance, changés en femmes dans une seconde naissance. Les dieux firent en même temps le désir de la cohabitation; ils mirent en nous un animal vivant, et ils en mirent un autre dans les femmes, et arrangèrent l'un et l'autre de la manière suivante. Le canal par lequel les breuvages, passant à travers le poumon, tombent dans la vessie au-dessous des reins, s'y mêlent avec de l'air, et s'échappent ensuite de la vessie qui les a reçus; ce canal admet par une ouverture la moelle qui descend de la tête par le cou et le long de l'épine, et que nous avons précédemment appelée le sperme*; et ce sperme étant animé et vivant, et s'échappant par l'issue qu'il rencontre, donne à l'animal le désir de l'émettre, et produit l'amour. C'est pour cela que les parties génitales de l'homme sont d'une nature si indo-

* Cette opinion du sperme venant du cerveau semble empruntée à Alcméon, Aristote, *De generat. anim.*, III, 2; *De hist. anim.*, VII, 1. Voyez quelle était aussi l'opinion d'Empédocle, Arist., *De gen. an.*, I, 8; Galien, *De semine*, II, 3, 10, etc.

cile et si impérieuse : semblables à un animal qui n'obéit pas à la raison, elles ne respectent rien dans l'emportement de leur passion. Il en est de même de tous points pour la matrice et la vulve des femmes : c'est un animal qui désire ardemment engendrer des enfants ; lorsqu'il reste longtemps stérile après l'époque de la puberté, il a peine à le supporter, il s'indigne, il parcourt tout le corps, obstruant les issues de l'air, arrêtant la respiration, jetant le corps dans des dangers extrêmes, et occasionnant diverses maladies, jusqu'à ce que le désir et l'amour, réunissant l'homme et la femme, fassent naître un fruit et le cueillent comme sur un arbre ; sèment dans la matrice comme dans un champ des animaux invisibles par leur petitesse et encore informes*, puis les nourrissent après la séparation, les développent en dedans, et, les mettant ensuite au jour, achèvent l'acte de la génération des animaux. C'est ainsi qu'ont été faites les femmes et toutes les femelles. La famille des oiseaux, qui a des plumes au lieu de cheveux, est formée de ces hommes innocents,

* Le système du germe, comme renfermant déjà l'animal entier, était répandu dans l'antiquité. Voyez, par exemple, Sénèque, *Quæst. natur.*, III, 29. *In semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est* ; saint Augustin, *De civitat. Dei*, XXII, 14. *Ipsa jam membra omnia sunt latenter in semine.*

mais légers, aux discours pompeux et frivoles, et qui dans leur simplicité s'imaginent que la vue est le meilleur juge de l'existence des choses. Les animaux pédestres et les bêtes sauvages sortent de ceux qui ne s'occupent point de philosophie et ne font attention à rien de ce qui concerne la nature du ciel, parce qu'ils n'emploient en aucune façon les mouvements de l'âme qui ont lieu dans la tête, et qu'ils obéissent à l'âme qui réside dans la poitrine. Par suite de ces habitudes, leurs membres antérieurs et leur tête sont penchés vers la terre par leur similitude avec elle; ils ont le dos allongé, et de différentes formes, selon les dérangements que la paresse a causés dans les mouvements de chacun d'eux. Les uns ont quatre pieds, les autres davantage, parce que Dieu a donné aux plus stupides un plus grand nombre de pieds, pour qu'ils se rapprochent encore plus de la terre. Pour les moins intelligents de tous, qui, étendus de tout leur corps sur la terre, n'avaient plus besoin de pieds, ils ont été faits sans pieds, et rampent sur la terre. Enfin, la quatrième espèce, celle qui vit dans l'eau, vient des hommes les plus dépourvus d'intelligence et de science: ceux qui les ont transformés ne les ont pas jugés dignes de respirer un air pur, parce que leur âme était chargée de souillures; au lieu d'un air pur et léger, ils leur ont donné à respirer une

CRITIAS

OU

L'ATLANTIDE.

CRITIAS

OU

L'ATLANTIDE.

Les mêmes interlocuteurs.

TIMÉE.

Avec quel plaisir, Socrate, j'arrive au terme de ce discours; il me semble que je respire enfin après une longue route. Puisse ce Dieu que nous venons d'établir et de proclamer tout à l'heure, bien qu'il ne soit pas nouveau, nous tenir compte des vérités que nous avons pu dire, et nous imposer la punition que nous méritons s'il nous est échappé involontairement des choses indignes de lui. Or, la punition due à celui qui s'égare, c'est de l'éclairer. Nous prions donc ce Dieu, pour qu'à l'avenir, en traitant de la génération des Dieux, nous puissions dire la vérité; nous le prions de nous accorder le plus sûr et le meilleur

talisman, la science. Après ce vœu, je cède la parole à Critias, comme nous en étions convenus.

CRITIAS.

Je l'accepte, Timée, mais en réclamant la même indulgence que tu nous a demandée au commencement de ton discours, à cause de la difficulté du sujet. Je prétends même avoir plus de droit encore à l'indulgence pour ce qui me reste à dire. C'est là, je le sais, une prétention un peu ambitieuse et presque incivile; mais n'importe, il la faut soutenir. Il ne s'agit pas de contester les vérités que tu nous as exposées; quel homme sensé l'oserait? Mais je dois m'efforcer de te convaincre que ma tâche est encore plus difficile, et que, par conséquent, j'ai besoin de plus d'indulgence. Il est plus aisé, Timée, de contenter les hommes en leur parlant des dieux qu'en les entretenant de ce qui les concerne eux-mêmes; car l'inexpérience, ou plutôt la complète ignorance des auditeurs laisse le champ libre à qui veut leur parler des choses qu'ils ne connaissent pas; et à l'égard des dieux, on sait où nous en sommes *. Si vous voulez mieux saisir ma pensée, prenez garde, je vous prie, à cette obser-

* Ceci est dans le caractère de Critias, qui n'admettait les dieux qu'en politique. Sext. Empiric. *Advers. Mathem.*, IX, 54. Plutarq. *De Superstit.* 13.

vation. Ce que nous disons, tous tant que nous sommes, est nécessairement l'image, la représentation de quelque chose. Supposons un peintre qui aurait à représenter des objets empruntés à l'humanité ou à la nature : nous savons quelle facilité et quelle difficulté il trouve à satisfaire le spectateur par la fidélité de ses tableaux. A-t-il eu à peindre la terre, des montagnes, des fleuves, une forêt, le ciel tout entier, tout ce qu'il renferme et tout ce qui s'y meut? nous sommes d'abord contents s'il a su en rendre à peu près quelque chose avec la moindre ressemblance; après quoi, n'ayant aucune connaissance exacte de ces objets, nous ne songeons guère à examiner scrupuleusement ni à critiquer son tableau : une ébauche vague et trompeuse nous suffit. Mais dès qu'un peintre entreprend de représenter des êtres humains, l'habitude que nous avons d'en voir et d'en observer nous fait découvrir toutes les fautes au premier coup d'œil, et nous devenons des juges sévères pour l'artiste qui n'a pas su parfaitement rendre l'original. La même chose se voit dans les discours. Si on nous parle des choses célestes et divines, la moindre vraisemblance nous suffit. S'agit-il de nous et des choses de ce monde? nous en faisons l'examen le plus scrupuleux. Si donc, dans ce discours que je vais improviser, il m'échappe quelque inexactitude,

j'ai droit à votre indulgence; car il ne faut pas oublier que, loin d'être aisée, c'est la chose du monde la plus difficile, que de rendre ce qui nous touche de si près d'une manière satisfaisante. Voilà, Socrate, ce que j'étais bien aise de vous rappeler; voilà comment je réclame, non pas seulement un peu, mais beaucoup d'indulgence pour ce que j'ai à vous dire. Si ma demande vous paraît juste, c'est à vous de me l'accorder de bonne grâce.

SOCRATE.

Quel motif aurions-nous de te la refuser, Critias? Loin de là, il nous faut en accorder tout autant à Hermocrate, qui va parler le troisième; car je ne doute pas qu'il ne vienne à son tour nous adresser tout à l'heure les mêmes prières. Que ce soit donc chose convenue, et qu'assuré par avance de notre indulgence il prenne son exorde ailleurs, et ne soit pas obligé de répéter le tien. Au reste, mon cher Critias, afin de te faire connaître la disposition du parterre, tu sauras que la représentation qu'on vient de nous donner a complétement réussi, et que tu auras besoin de la plus grande faveur pour soutenir la concurrence.

HERMOCRATE.

Je me tiens pour averti, Socrate, aussi bien que Critias. Après tout, Critias, jamais des lâches

n'ont élevé de trophées. Commence donc avec courage, et, après avoir invoqué Apollon et les Muses, fais-nous connaître et chante les hauts faits de nos antiques concitoyens.

CRITIAS.

Tu fais le brave, mon cher Hermocrate, parce que ton tour est remis à demain, et qu'un autre doit passer avant toi; mais tu sauras bientôt ce qui en est. Je veux cependant répondre à tes exhortations et à ton courageux appel; et, outre les divinités que tu as nommées, j'invoque encore toutes les autres, et surtout Mnémosyne; car la plus grande partie de ce que j'ai à dire dépend d'elle; et si la mémoire me rappelle fidèlement, et me permet de vous retracer les vieux écrits des prêtres égyptiens que Solon nous a apportés, je me flatte que le parterre trouvera ma tâche assez bien remplie. Ainsi, mettons-nous à l'œuvre sans plus de retard.

Remarquons d'abord que, selon la tradition égyptienne, il y a neuf mille ans qu'il s'éleva une guerre générale entre les peuples qui sont en deçà et ceux qui sont au delà des colonnes d'Hercule. Il faut que je vous la raconte. Athènes, notre patrie, fut à la tête de la première ligue, et à elle seule acheva toute cette guerre. L'autre était dirigée par les rois de l'Atlantide. Nous avons déjà dit que cette île était plus grande que

l'Asie et l'Afrique, mais qu'elle a été submergée par des tremblements de terre, et qu'à sa place on ne rencontre plus qu'un limon qui arrête les navigateurs, et rend la mer impraticable. Dans le cours de mon récit, je parlerai à leur tour de tous les peuples grecs et barbares qui existaient alors : mais je dois commencer par les Athéniens et par leurs adversaires, et vous rendre compte de leurs forces et de leurs gouvernements. En suivant cette marche, c'est de notre ville que je dois m'occuper d'abord.

Les dieux se partagèrent autrefois les différentes contrées de la terre, et ce partage eut lieu sans contestation; car il serait absurde de croire qu'ils eussent ignoré ce qui convenait à chacun d'eux, ou que, le sachant, ils se fussent disputé leur part les uns aux autres. Ayant donc obtenu de la justice du sort le lot qui leur était agréable, ils s'établirent dans la contrée qui leur échut, et prirent soin des hommes qui leur appartenaient et qu'ils devaient nourrir, comme des bergers ont soin de leurs troupeaux. Ils n'employèrent cependant pas la violence, comme des bergers qui mènent leurs troupeaux avec un bâton; mais ils traitèrent l'homme comme un animal docile, et, en pilotes habiles, ils se servirent de la persuasion comme d'un gouvernail pour diriger et conduire à leur gré l'es-

pèce humaine tout entière. Les dieux gouvernèrent ainsi les pays qui leur échurent. Vulcain et Minerve, qui avaient la même nature, et comme venant du même père et comme marchant au même but par leur commun amour pour les sciences et pour les arts, eurent ensemble en partage notre pays*, qui convenait singulièrement à leur vertu et à leur sagesse. Ils inspirèrent aux indigènes le goût du bien et d'un gouvernement régulier. Les noms de ces premiers citoyens ont été conservés; mais leurs actions ont disparu de la mémoire des hommes, par la destruction de ceux qui leur ont succédé et par l'éloignement des temps; car, comme nous l'avons dit, il n'y a qu'une race qui ait survécu : c'est celle des habitants des montagnes, hommes sans lettres, qui n'avaient conservé que les noms des anciens maîtres du pays, et savaient très-peu de chose de leurs actions. Ils se plurent donc à donner ces anciens noms à leurs enfants, sans connaître les vertus et les institutions de leurs ancêtres autrement que par des traditions incertaines; et ils demeurèrent, pendant plusieurs générations, eux et leurs enfants, si embarrassés

* La trace du culte de Vulcain en Attique subsiste dans le nom de l'une des quatre tribus qui comprenaient primitivement toute la population. Voyez Pollux, VIII, 109. Eschyle, dans *les Euménides*, v. 13, appelle les Athéniens *enfants de Vulcain*.

de pourvoir aux premiers besoins de la vie, que cet objet occupant toute leur attention et remplissant tous leurs discours, ils ne songeaient guère aux événements du passé; car l'étude des choses antiques et l'habitude de s'en entretenir ne s'introduisent dans les sociétés qu'avec le loisir, et quand un certain nombre de personnes ne s'inquiètent plus des premiers besoins de la vie. Voilà pourquoi les noms des anciens héros ont survécu au souvenir de leurs travaux. Je tire du moins cette conjecture de ce que nous apprend Solon, que dans leur relation de cette guerre les prêtres égyptiens se servaient des noms de Cécrops, d'Erechtée, d'Erichtonios, d'Erysichton, et de beaucoup d'autres antérieurs à Thésée; et de même des noms de femmes. Et, comme les femmes partageaient alors les travaux de la guerre avec les hommes, on avait revêtu les images et les statues de la déesse d'une armure, pour indiquer que, chez tous les êtres parmi lesquels la nature a institué une société entre le mâle et la femelle, chacun d'eux est naturellement capable d'exercer aussi bien que tout autre les facultés inhérentes à l'espèce. Notre pays était alors habité par les différentes classes d'hommes qui s'occupent des métiers et de l'agriculture. Les guerriers, séparés dès le commencement par des hommes divins, habitaient à part, possédant tout ce qui

était nécessaire à leur existence et à celle de leurs enfants. Parmi eux, il n'y avait pas de fortunes particulières; tous les biens étaient en commun : ils n'exigeaient des autres citoyens rien au delà de ce qu'il leur fallait pour vivre, et remplissaient en retour toutes les obligations que notre entretien d'hier attribuait aux défenseurs de la patrie tels que nous les concevons. On prétend en outre, avec beaucoup de vraisemblance, que notre pays s'étendait alors jusqu'à l'Isthme d'un côté, et de l'autre, jusqu'aux monts Cithéron et Parnèthe; d'où il descendait, laissant à droite Oropie et à gauche, vers la mer, le fleuve Asope. Une des meilleures preuves de l'incomparable fertilité de cette contrée, c'est qu'elle pouvait nourrir une grande armée composée de gens du voisinage dépendants de nous; et, en effet, ce qui reste de cette terre surpasse encore aujourd'hui toutes les autres pour les productions de tous genres, la qualité des fruits et l'abondance des pâturages. Telle était l'excellence et la fécondité du sol de l'Attique. Qui le croirait, et notre pays d'aujourd'hui peut-il donner quelque idée de l'ancien? Toute l'Attique se détache en quelque sorte du continent, et s'avance au loin dans la mer, semblable à un promontoire. La mer qui lui sert de ceinture est partout très-profonde. Or, dans les terribles inondations qui,

durant les neuf mille ans écoulés jusqu'à ce jour, causèrent de vastes bouleversements, la terre, détachée des hauteurs par le cours des eaux, n'exhaussa point le sol comme en d'autres lieux, mais, en se roulant autour du rivage, alla se perdre dans les flots. Aussi, comme il arrive dans les longues maladies, notre pays, auprès de ce qu'il était autrefois, est devenu semblable à un corps malade tout décharné ; et la terre, se fondant de toutes parts, de grasse et de puissante qu'elle était, ne présente plus qu'un squelette aride. Avant que le territoire fût ainsi dégénéré, nos montagnes d'aujourd'hui n'étaient que des collines élevées : les plaines que nous appelons les champs de Phellée * avaient une terre grasse et fertile ; et les monts étaient couronnés de forêts dont on peut reconnaître des traces manifestes. Le temps n'est pas encore bien éloigné que, sur ces montagnes qui ne servent aujourd'hui qu'à nourrir des abeilles, on trouvait des arbres de haute futaye très-propres à être employés dans de grandes constructions dont il subsiste plus d'un débris. Il y avait d'ailleurs beaucoup de grands arbres à fruits ; les troupeaux avaient de vastes pâturages. Les pluies que Jupiter accordait

* Étienne de Byzance, au mot Φιλλ. ; le Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.* 71, et Ruhnken, *Tim. gloss.*, p. 269.

chaque année ne laissaient pas comme à présent ces campagnes arides pour aller se perdre dans la mer; mais la terre, les conservant en abondance et les recueillant dans son sein, les répandait dans les couches d'argile propres à les contenir, et, les faisant descendre des hauteurs, les distribuait dans tous les bassins, et faisait paraître en foule des sources et des fleuves: les monuments sacrés qui subsistent encore auprès de leurs lits desséchés, attestent la fidélité de ce récit. Voilà ce que la nature avait fait pour nos campagnes : elles étaient aussi cultivées par de véritables laboureurs, uniquement occupés de leur art, amis du beau et de l'honnête, jouissant d'un sol fertile arrosé d'eaux abondantes, et du climat le plus tempéré. Quant à la ville, voici comment elle était alors disposée : D'abord l'Acropolis était toute différente de ce que nous la voyons aujourd'hui. Dans une seule nuit, une pluie terrible détrempa la terre qui l'environnait, et l'emporta au loin au milieu de tremblements de terre, dans une inondation qui est la troisième avant le désastre de Deucalion. Auparavant, l'Acropolis s'étendait jusqu'à l'Héridan * et à l'Ilisse, comprenait le Pnyx **, et avait

* Rivière de l'Attique qui descendait du mont Hymette, et se jetait dans l'Ilysse.

** Le lieu où se tenaient les assemblées à Athènes.

le Lycabète * pour limite du côté qui fait face au Pnyx. Elle était revêtue de terre de tous côtés, et, à l'exception de quelques endroits, le plateau qui la couronnait était parfaitement uni. Sur les flancs étaient établis les artisans et ceux des laboureurs dont les champs l'avoisinaient. La classe des guerriers résidait seule sur le sommet, autour du temple de Minerve et de Vulcain, et elle avait entouré cette enceinte d'une seule clôture comme le jardin d'une seule famille. Ils avaient construit vers le nord des maisons qui leur étaient communes, avec des salles où l'hiver ils prenaient ensemble leurs repas, et ils avaient tout ce qui est nécessaire dans la vie commune pour les besoins des habitants ou pour le service des temples, l'or et l'argent exceptés; car ils n'en faisaient aucun usage. Également éloignés du faste et de la pauvreté, leurs habitations étaient décentes; ils y vieillissaient, ainsi que les enfants de leurs enfants, et les transmettaient successivement, telles qu'ils les avaient reçues, à des fils semblables à eux. Pendant l'été, ils quittaient leurs jardins, leurs gymnases, les salles où se prenaient les repas; le midi de l'Acropolis leur en tenait lieu. A la place où se trouve aujourd'hui la citadelle était une source que des

* Montagne de l'Attique, située derrière le Pnyx.

tremblements de terre ont fait disparaître, et qui n'a laissé que de faibles ruisseaux alentour ; mais alors elle fournissait une eau abondante et salutaire en hiver comme en été. Ainsi vivaient ces guerriers, défenseurs de leurs concitoyens et chefs avoués des autres Grecs. Quant à leur nombre, ils avaient soin le plus possible d'avoir toujours à leur disposition la même quantité d'hommes et de femmes en état de porter déjà les armes et de les porter encore, c'est-à-dire vingt mille.

Voilà quels étaient ces hommes, et comment ils gouvernaient sans cesse avec justice leur cité et la Grèce, objets de l'admiration de l'Europe et de l'Asie pour la beauté de leurs corps et pour toutes les vertus dont leurs âmes étaient ornées.

Maintenant, mes amis, je vais vous faire connaître la situation de leurs ennemis, en remontant aux commencements de leur histoire, si toutefois je n'ai pas perdu le souvenir de ce qui m'a été raconté dans mon enfance.

Je dois vous prévenir qu'il ne faut pas vous étonner de m'entendre souvent donner des noms grecs à des barbares : en voici la raison. Lorsque Solon songeait à faire passer ce récit dans ses poëmes, il s'enquit de la valeur des noms, et il trouva que les Égyptiens, qui les premiers écrivirent cette histoire, avaient traduit le sens de

ces noms dans leur propre idiome ; à son tour, il ne s'attacha aussi qu'à ce sens, et le transporta dans notre langue. Ces manuscrits de Solon étaient chez mon père; je les garde encore chez moi, et je les ai beaucoup étudiés dans mon enfance. Ne soyez donc pas surpris de m'entendre moi-même employer des noms grecs; vous en savez la raison. Voici à peu près de quelle façon commençait cette longue histoire.

Nous avons déjà dit que quand les dieux se partagèrent le monde, chacun d'eux eut pour sa part une contrée, grande ou petite, dans laquelle il établit des temples et des sacrifices en son honneur. L'Atlantide étant donc échue à Neptune, il plaça dans une partie de cette île des enfants qu'il avait eus d'une mortelle. C'était une plaine située près de la mer et vers le milieu de l'île, la plus fertile des plaines. A cinquante stades plus loin, et toujours vers le milieu de l'île, était une montagne peu élevée. Là demeurait avec sa femme Leucippe, Événor, un des hommes que la terre avait autrefois engendrés. Ils n'avaient d'autre enfant qu'une fille, nommée Clito, qui était nubile quand ils moururent tous deux. Neptune en devint épris et s'unit à elle. Puis, pour clore et isoler de toutes parts la colline qu'elle habitait, il creusa alentour un triple fossé rempli d'eau, enserrant deux remparts

dans ses replis inégaux, au centre de l'île, à une égale distance de la terre, ce qui rendait ce lieu inaccessible; car on ne connaissait alors ni les vaisseaux, ni l'art de naviguer. En sa qualité de dieu, il embellit aisément l'île qu'il venait de former. Il y fit couler deux sources, l'une chaude et l'autre froide, et tira du sein de la terre des aliments variés et abondants. Cinq fois Clito le rendit père de deux jumeaux, qu'il éleva. Ensuite, ayant divisé l'île en dix parties, il donna à l'aîné du premier couple la demeure de sa mère, avec la riche et vaste campagne qui l'entourait; il l'établit roi sur tous ses frères; il fit au-dessous de lui chacun d'eux souverain d'un grand pays et de nombreuses populations. Il leur donna à tous des noms. L'aîné, le premier roi de cet empire, fut appelé Atlas, et c'est de lui que l'île entière et la mer Atlantique qui l'environne ont tiré leur nom. Son frère jumeau eut en partage l'extrémité de l'île la plus voisine des colonnes d'Hercule. Il se nommait, dans la langue du pays, Gadirique, c'est-à-dire, en grec, Eumèle; et c'est de lui que le pays prit le nom de Gadire. Il appella les enfants des secondes couches, Amphère et Euémon; et ceux des troisièmes, Mnésée et Autochtone; dans le quatrième couple de jumeaux, l'aîné fut nommé Élasippe, et le second, Mestor; enfin les derniers étaient Azaès et Dia-

prépès. Les fils de Neptune et leurs descendants demeurèrent dans ce pays pendant une longue suite de générations, et leur empire s'étendait sur un grand nombre d'autres îles, et même en deçà du détroit, comme nous l'avons déjà dit, jusqu'à l'Égypte et la Tyrrhénie. La postérité d'Atlas se perpétua toujours vénérée; le plus âgé de la race laissait le trône au plus âgé de ses descendants, et ils conservèrent ainsi le pouvoir dans leur famille pendant un grand nombre de siècles. Ils avaient amassé plus de richesses qu'aucune royale dynastie n'en a possédé ou n'en possédera jamais; enfin, ils avaient en abondance dans la ville et dans le reste du pays tout ce qu'ils pouvaient désirer. Bien des choses leur venaient du dehors, à cause de l'étendue de leur empire; mais l'île produisait elle-même presque tout ce qui est nécessaire à la vie; d'abord tous les métaux solides et fusibles; et ce métal même dont nous ne connaissons aujourd'hui que le nom, *l'orichalque*[1] était alors plus qu'un vain nom; on en trouvait des mines dans plusieurs endroits : après l'or, c'était le plus précieux des métaux. L'île fournissait aux arts tous les matériaux dont ils ont besoin. Elle nourrissait un grand nombre d'animaux domestiques

[1] Sur l'orichalque des anciens, voyez Beckman, sur le livre d'Aristote, *des choses merveilleuses*, p. 152.

et de bêtes sauvages, entre autres des éléphans en grande quantité, et elle donnait leur pâture aux animaux des marais, des lacs et des fleuves, à ceux des montagnes et des plaines, et aussi à l'éléphant, tout énorme et tout vorace qu'il est. Elle produisait et entretenait tous les parfums que la terre porte aujourd'hui dans diverses contrées, racines, herbes, plantes, sucs découlant de fleurs ou de fruits. On y trouvait aussi le fruit que produit la vigne *, celui qui nous sert de nourriture solide **, avec tous ceux que nous employons en guise de mêts, et dont nous désignons toutes les espèces par le nom commun de légumes; ces fruits ligneux qui offrent à la fois de la boisson, de la nourriture et des parfums ***; ces fruits à écorce, difficiles à conserver, et qui servent aux jeux de l'enfance ****; ces fruits savoureux que nous servons au dessert pour réveiller l'appétit quand l'estomac est rassasié; tels sont les divins et admirables trésors que produisait en quantité innombrable cette île qui florissait alors quelque part sous le soleil. Avec ces richesses que le sol leur prodiguait, les habitans construisirent des temples, des palais, des ports, des bassins pour les vaisseaux; enfin, ils achevèrent d'embellir leur île dans l'ordre que je vais dire.

* La vigne. ** Le blé. *** Les fruits du cocotier?
**** Les noix?

Leur premier soin fut de jeter des ponts sur les fossés qui entouraient l'ancienne métropole, et d'établir ainsi des communications entre la demeure royale et le reste du pays. Ils avaient de bonne heure élevé ce palais à la place même qu'avaient habitée le Dieu et leurs ancêtres. Les rois qui le recevaient tour à tour en héritage ajoutaient sans cesse à ses embellissements, et s'efforçaient de surpasser leurs prédécesseurs; et ils firent tant qu'on ne pouvait voir, sans être stupéfait d'admiration, la grandeur et la beauté de leurs travaux. Ils creusèrent d'abord, depuis la mer jusqu'à l'enceinte extérieure, un canal de trois arpents de largeur sur cent pieds de profondeur et cinquante stades de longueur; et pour qu'on pût y entrer, en venant de la mer, comme dans un port, ils lui laissèrent une embouchure navigable aux plus grands vaisseaux. Puis, dans les digues qui séparaient entre eux les fossés, ils percèrent, à côté des ponts, des tranchées assez larges pour le passage d'une seule trirème; et, comme de chaque côté de ces tranchées les digues s'élevaient à une assez grande hauteur au-dessus de la mer, ils jetèrent d'un bord à l'autre des toits qui permirent aux vaisseaux de naviguer à couvert. Le plus grand des fossés circulaires, celui qui communiquait avec la mer, avait trois stades de large ainsi que l'en-

ceinte de terre qui venait après lui. Les deux enceintes suivantes, l'une d'eau, l'autre de terre, avaient chacune deux stades, et la dernière, celle qui entourait l'île, n'avait qu'un stade de largeur; enfin l'île elle-même où se trouvait le palais, avait un diamètre de cinq stades. Ils revêtirent d'un mur de pierres le pourtour de l'île, les digues circulaires, et les deux côtés de la tranchée qui avait un arpent de largeur; et ils établirent des tours et des portes à l'entrée des voûtes sous lesquelles on avait livré un passage à la mer. On se servit, pour ces constructions, de pierres blanches, noires et rouges que l'on tira des flancs mêmes de l'île et des deux côtés intérieurs et extérieurs des digues; et, tout en exécutant ces fouilles, on creusa pour les navires, dans l'intérieur, deux bassins profonds, auxquels le rocher lui-même servait de toit. Parmi ces constructions, les unes étaient formées d'une seule espèce de pierres; et, afin de donner aux autres leur ornement naturel, on avait mélangé les couleurs pour le plaisir des yeux. On recouvrit d'airain, en guise d'enduit, tout le mur de l'enceinte extérieure; d'étain la seconde enceinte; et les bords de l'île d'une ceinture d'orichalque qui étincelait comme du feu. Je vais décrire maintenant le palais des rois qui s'élevait dans l'Acropolis. Au milieu était le temple

sacré de Clito et de Neptune, redoutable sanctuaire entouré d'une muraille d'or. C'est là qu'ils avaient engendré et mis au monde les dix chefs des dynasties royales; et c'est là aussi que chaque année les dix provinces de l'empire faisaient à ces deux divinités l'offrande de leurs prémices. Le temple de Neptune était long d'un stade, large de trois arpents, et haut à proportion; mais son aspect avait quelque chose de barbare. Tout l'extérieur du temple était revêtu d'argent, excepté les acrotères qui étaient d'or; à l'intérieur, la voûte était recouverte d'ivoire, enrichi d'or et d'orichalque. Tout le reste des murs et des colonnes et les pavés du temple étaient recouverts d'orichalque. On voyait de nombreuses statues d'or. Le dieu, du haut de son char, guidait six coursiers ailés, et il était si grand que sa tête touchait la voûte du temple. Autour de lui, cent néréides étaient assises sur des dauphins; on croyait alors que c'était là le nombre de ces divinités. Il y avait encore beaucoup d'autres statues offertes par la piété des particuliers. Autour du temple étaient les statues en or de tous les rois et de toutes les reines descendant des dix enfants de Neptune, et beaucoup d'autres dons offerts par les rois et les citoyens, soit de la ville elle-même, soit des pays qui lui étaient soumis. L'autel était d'une grandeur et d'un travail di-

gne de ces merveilles; et tout le palais répondait à la grandeur de l'empire et à la richesse des ornements du temple. Deux sources intarissables, l'une froide et l'autre chaude, toutes deux admirables par l'agrément et la salubrité de leurs eaux, fournissaient à tous les besoins. Alentour, on avait élevé des maisons et planté les arbres qui se plaisent au bord des eaux. Il y avait pour le bain des bassins découverts et d'autres fermés pour l'hiver; il y en avait pour les rois et pour les particuliers; d'autres séparés pour les femmes, d'autres aussi pour les chevaux et les bêtes de somme; chacun d'eux était disposé et décoré suivant sa destination. Au sortir de ces bains, une partie de l'eau allait arroser le bois de Neptune, où la fertilité du terrain produisait des arbres d'une hauteur et d'une beauté surprenante; le reste se rendait dans les digues extérieures par des aqueducs pratiqués sur les ponts. Sur ces digues qui formaient des îles, il y avait des temples consacrés à un grand nombre de dieux, des jardins, des gymnases dans l'une, des hippodromes dans l'autre. Il y avait surtout au milieu de la plus grande de ces îles un vaste hippodrome d'un stade de large, et quant à la longueur la carrière livrée aux chevaux faisait tout le tour de l'île. Des deux côtés s'élevaient des casernes pour le gros de l'armée; les troupes sur lesquelles on comp-

tait davantage avaient leurs quartiers dans la digue la plus petite et la plus voisine de l'Acropolis; enfin une élite dévouée demeurait dans l'Acropolis même, autour de leurs rois. Les bassins étaient couverts de trirèmes et garnis avec un ordre parfait des instruments et des provisions nécessaires. Telles étaient les dispositions autour du palais des rois. Au delà des trois enceintes et des ports qu'elles formaient était un mur circulaire commençant à la mer, et qui, suivant le tour de la plus grande enceinte et de son port, à une distance de cinquante stades, venait fermer au même point l'entrée du canal du côté de la mer. Cet intervalle était rempli d'une foule d'habitations rapprochées les unes des autres. Le canal et le plus grand port étaient couverts de navires et de marchands qui arrivaient de tous les pays du monde, et dont la foule produisait la nuit et le jour un mélange de tous les langages et un tumulte continuel.

Je crois, dans mon récit, n'avoir rien omis de ce que la tradition nous raconte de cette ville et de cette antique résidence. Maintenant je vais tâcher de vous donner une idée de ce que la nature et l'art avaient fait pour le reste de l'île. D'abord on dit que le sol était très-élevé au-dessus de la mer, et le rivage à pic. Tout autour de la ville régnait une plaine entourée elle-même

d'un cercle de montagnes qui s'étendaient jusqu'à la mer; sa surface était unie et régulière, sa forme oblongue; elle avait d'un côté trois mille stades, et, depuis le centre jusqu'à la mer, au-dessus de deux mille. Toute cette partie de l'île était située au midi, et protégée contre le vent du nord. Les montagnes qui l'entouraient surpassaient, à ce que dit la renommée, en nombre, en grandeur et en beauté toutes celles qu'on peut voir aujourd'hui. Elles renfermaient un grand nombre de villages fort riches et fort peuplés. Elles étaient arrosées par des lacs et des rivières et couvertes de prairies qui fournissaient d'excellents pâturages aux animaux sauvages ou domestiques. Des forêts nombreuses et de toute espèce offraient à tous les arts des ressources variées pour toutes sortes d'ouvrages. Voilà ce que la nature et les soins prolongés d'un grand nombre de rois avaient fait de cette heureuse plaine. Elle avait la forme d'un carré long, et ses côtés étaient presque partout réguliers; dans les endroits où la régularité n'était pas parfaite, on avait corrigé la nature en traçant le fossé qui entourait la plaine. Quant à la profondeur, à la largeur et à la longueur de ce fossé, ce qu'on en dit rend difficile à croire qu'un pareil travail, comparé aux autres travaux de ce genre, ait été fait de main d'homme. Je vous répéterai ce-

pendant ce que j'en ai entendu raconter. Il avait un arpent de profondeur; il était partout large d'un stade, et sa longueur embrassait toute la plaine et avait dix mille stades. Il recevait toutes les eaux qui découlaient des montagnes, et décrivant un cercle autour de la plaine, ses deux extrémités aboutissaient à la ville, et de là il allait se décharger dans la mer. D'un des côtés de ce fossé en partaient d'autres de cent pieds de large, qui coupaient la plaine en ligne droite, et s'allaient jeter dans le fossé voisin de la mer; ils étaient séparés les uns des autres par des intervalles de cent stades; d'autres fossés qui coupaient les premiers transversalement et se dirigeaient vers la ville, servaient à y transporter le bois des montagnes et les autres productions du pays, suivant les saisons. Il y avait tous les ans deux récoltes, parce que la terre était fécondée l'hiver par les pluies qu'y envoyait Jupiter, et arrosée l'été par l'eau qu'on tirait des canaux. Quant au service militaire et au contingent que devaient fournir les habitants de la plaine en état de porter les armes, on avait réglé que chaque division élirait et fournirait un chef. Ces divisions avait chacune cent stades, et on comptait soixante mille divisions. Les habitants des montagnes et des autres parties de l'empire étaient, dit-on, innombrables. On les divisa éga-

lement, suivant les localités et les habitations, en divisions particulières, ayant chacune leur chef. Chacun des chefs contribuait pour la sixième partie d'un chariot afin de maintenir le nombre des chars de guerre à dix mille. Il fournissait en outre deux chevaux avec leurs cavaliers, un attelage de deux chevaux sans le char, un combattant armé d'un petit bouclier, un autre pour conduire les chevaux, deux fantassins pesamment armés, deux archers, deux frondeurs, deux fantassins armés à la légère, puis des soldats armés de pierres, d'autres de javelots, trois de chaque espèce, et quatre marins pour la flotte de douze cents voiles. Telle était l'organisation militaire de la capitale. Quant aux neuf autres provinces, comme elles avaient chacune leurs institutions particulières, il serait trop long de vous en parler. Voilà de quelle manière la magistrature et l'administration étaient réglées dans l'origine. Chacun des dix rois avait dans sa province un pouvoir absolu sur les hommes et sur la plupart des lois; il pouvait infliger à son gré toute espèce de peine et même la mort. Quant au gouvernement général de l'île et aux rapports entre les rois, leur règle était la volonté de Neptune, conservée dans la loi et gravée par les premiers rois sur une colonne d'orichalque qui se trouvait au milieu de

l'île dans le temple de Neptune. Ils se rassemblaient tour à tour au bout de cinq ans, et ensuite au bout de six ans, pour faire alterner le nombre pair et le nombre impair. Dans cette assemblée, ils délibéraient sur les affaires publiques, examinaient si l'un d'eux avait violé la loi, et le jugeaient. Lorsqu'ils avaient un jugement à prononcer, voici comment ils s'assuraient de leur foi mutuelle. On laissait errer en liberté des taureaux dans le temple de Neptune; et les dix rois, après avoir prié le dieu de choisir la victime qui lui convenait, allaient seuls à la chasse sans autre arme que des bâtons et des cordes; quand ils avaient pris un des taureaux, ils l'amenaient jusqu'à la colonne, le plaçaient sur son sommet, et l'égorgeaient suivant la règle prescrite par les inscriptions. Or, la colonne portait, outre les lois, un serment et des imprécations terribles contre celui qui les violerait. Lorsqu'ils avaient achevé le sacrifice et consacré suivant les rites tous les membres de la victime, on remplissait une coupe du sang répandu, en ayant soin d'y verser une goutte au nom de chacun des rois. Le reste était brûlé et on purifiait la colonne. Après cela, ils puisaient dans la coupe avec des fioles d'or, et en répandant une partie sur le feu juraient de juger d'après les lois écrites sur la colonne, de punir celui qui les aurait violées,

de ne jamais s'écarter volontairement de leurs prescriptions, de ne gouverner eux-mêmes et de n'obéir qu'à celui qui gouvernerait suivant les ordres de leur père. Après avoir prononcé ces imprécations sur eux et sur leurs descendants, ils buvaient ce que contenaient leurs fioles et allaient les déposer dans le sanctuaire du dieu. Ensuite venaient le repas et les autres cérémonies nécessaires. A la nuit, quand le feu du sacrifice était éteint, ils se couvraient chacun d'une belle robe azurée, s'asseyaient à terre auprès des restes consumés du sacrifice, éteignaient partout le feu dans le temple, et se disposaient à prononcer leur sentence ou à la subir, si quelqu'un d'entre eux était accusé d'avoir violé les lois. Au lever du jour, ils inscrivaient leurs jugements sur des tables d'or qu'on suspendait avec les robes aux colonnes du temple, pour servir de monument à la postérité. Il y avait beaucoup d'autres lois qui se rapportaient à chacun des rois : voici les principales. Il leur était défendu de porter les armes les uns contre les autres, et tous devaient se réunir contre celui qui aurait tenté de chasser de ses États l'une des races royales. Ils devaient se rassembler comme leurs ancêtres pour délibérer en commun sur la guerre et les autres affaires importantes, en laissant toutefois l'autorité principale à la branche directement issue

d'Atlas. Le chef suprême ne pouvait condamner à mort l'un de ses parents sans le consentement de la majorité des autres rois.

Telle était la formidable puissance qui s'était élevée dans ce pays, et que la Divinité dirigea contre nous pour la cause que je vais vous dire. Pendant plusieurs générations, tant que les habitants de l'Atlantide conservèrent quelque chose de leur extraction divine, ils obéirent aux lois, et respectèrent le principe divin qui leur était commun à tous; leurs âmes, attachées à la vérité, ne s'ouvraient qu'à de nobles sentiments; leur prudence et leur modération éclataient dans toutes les circonstances et dans tous leurs rapports entre eux. Ne connaissant d'autres biens que la vertu, ils estimaient peu leurs richesses, et n'avaient pas de peine à considérer comme un fardeau l'or et la multitude des avantages du même genre. Au lieu de se laisser enivrer par les délices de l'opulence et de perdre le gouvernement d'eux-mêmes, ils ne s'écartaient point de la tempérance; ils comprenaient à merveille que la concorde avec la vertu accroît les autres biens, et qu'en les recherchant avec trop d'ardeur, on les perd, et la vertu avec eux. Tant qu'ils suivirent ces principes et que la nature divine prévalut en eux, tout leur réussit, comme je l'ai raconté; mais quand l'essence divine com-

mença à s'altérer en eux pour s'être tant de fois alliée à la nature humaine, et que l'humanité prit le dessus, incapables de supporter leur prospérité, ils dégénérèrent; et dès lors ceux qui savent voir purent reconnaître leur misère et qu'ils avaient perdu le meilleur de leurs biens; tandis que ceux qui ne peuvent apprécier ce qui fait le vrai bonheur, les crurent parvenus au comble de la gloire et de la félicité, lorsqu'ils se laissaient dominer par l'injuste passion d'étendre leur puissance et leurs richesses. Alors Jupiter, le dieu des dieux, qui gouverne tout selon la justice, et à qui rien n'est caché, voyant la dépravation de cette race, autrefois si vertueuse, voulut les punir pour les rendre plus sages et plus modérés. Il rassembla tous les dieux dans le sanctuaire du ciel, placé au centre du monde, d'où il domine tout ce qui participe de la génération; et lorsqu'ils furent tous réunis, il dit :........

....

....

TIMÉE DE LOCRES.

DE L'AME DU MONDE

ET

DE LA NATURE.

TIMÉE DE LOCRES.

DE L'AME DU MONDE

ET

DE LA NATURE.

Voici ce que dit Timée de Locres : il y a deux causes de tout ce qui existe : l'intelligence, cause de tout ce qui se fait avec dessein; la nécessité, cause de ce qui résulte forcément de la nature des corps. De ces deux causes, l'une a pour essence le bien; elle s'appelle Dieu et principe de tout ce qui est excellent. Toutes les causes secondaires qui viennent après se rapportent à la nécessité. Tout ce qui existe est idée ou matière ou phénomène sensible né de leur union. L'idée n'est ni engendrée ni mobile; elle est permanente, toujours de même nature, intelligible, modèle de tout ce qui ayant pris naissance est soumis au changement. C'est là ce qu'on appelle idée, et c'est ainsi qu'on la conçoit. La matière est le ré-

ceptacle de l'idée, la mère et la nourrice de l'être sensible; c'est elle qui, recevant en elle l'empreinte de l'idée, et façonnée sur ce modèle, produit les êtres qui ont un commencement. Timée dit encore que la matière est éternelle, mais non pas immuable. Par elle-même dépourvue de forme et de figure, il n'est pas de forme qu'elle ne reçoive; elle devient divisible en devenant corps, et elle est de l'essence du divers : on l'appelle le lieu, l'espace. Voilà les deux principes contraires : l'idée, qui joue le rôle de mâle et de père, la matière, de femelle et de mère; viennent au troisième rang les produits de ces deux principes. Ces trois sortes d'êtres sont connus par trois facultés différentes : l'idée, objet de la science, par l'intelligence; la matière, qu'on n'aperçoit pas directement, mais à l'aide de l'analogie, par un raisonnement bâtard; le produit de l'idée et de la matière, par la sensation et par l'opinion.

La raison veut que l'idée, la matière et Dieu, auteur du perfectionnement de toutes choses, soient antérieurs à la naissance du ciel. Comme le plus ancien vaut mieux que le plus jeune, et que le régulier vaut mieux que l'irrégulier, Dieu, qui est bon, voyant la matière recevoir l'empreinte de l'idée et éprouver toute espèce de changement, mais sans règle, résolut d'y introduire l'ordre, et de remplacer des changements

sans fin par des mouvements soumis à des lois, afin que les différences des êtres eussent leur harmonie, au lieu d'être abandonnées au hasard. Il composa donc ce monde de tout ce qu'il y avait de matière, et, renfermant tout en lui, il lui donna pour limites les limites mêmes de l'être; il le fit un, d'une seule et même nature, parfait, animé et raisonnable; car ce qui est animé et raisonnable est meilleur que ce qui ne l'est point; enfin, avec un corps sphérique, parce que cette forme est la plus parfaite de toutes. C'est ainsi que, voulant produire une créature excellente, il fit ce Dieu engendré qui ne peut être détruit par une autre cause que par le Dieu qui l'a formé, si jamais ce Dieu voulait le détruire; mais il n'est pas d'un être bon de se porter à détruire une créature parfaitement belle : le monde doit donc subsister incorruptible, indestructible et heureux. De tous les êtres qui ont pris naissance il est le plus fort, parce qu'il a été produit par la cause la plus forte, et que cette cause a imité en le formant, non pas un modèle périssable, mais l'idée et l'essence intelligible; il en est une copie fidèle, d'une beauté accomplie, et où nulle réparation ne sera jamais nécessaire. Il est toujours complet en ce qui concerne les êtres sensibles, parce que son modèle contient tous les êtres intelligibles et n'en laisse aucun en dehors de lui, limite de l'in-

telligible, comme ce monde l'est de ce qui tombe sous les sens.

Solide, tangible, visible, il est composé de terre, de feu, et des deux corps qui servent de moyens termes entre ceux-là, l'air et l'eau. Il est composé de la totalité de chacun de ces corps, qui sont en lui tout entiers, et dont aucune partie n'a été laissée hors de lui, afin que le corps de l'univers se suffise à lui-même, et ne puisse être blessé ni par les corps extérieurs à lui, parce qu'il n'y en a point, ni par ceux qu'il contient; car au dedans de lui tout est dans la proportion la plus juste et en parfait équilibre : aucune de ses parties n'est ni plus forte ni plus faible que l'autre; l'une ne s'accroît pas aux dépens de l'autre; le rapport qui les unit les maintient dans une harmonie indestructible. En effet, trois termes étant donnés à des intervalles proportionnels, le moyen est au premier comme le troisième est au moyen; on peut renverser et alterner les termes de la proportion sans la détruire : de quelque manière qu'on les dispose, l'égalité des rapports subsiste. La figure et le mouvement du monde concourent à lui donner de l'harmonie : sa figure, parce qu'étant sphérique et semblable à elle-même dans tous les sens, elle peut renfermer en elle toutes les autres figures régulières; son mouvement, parce qu'il décrit éternellement un

cercle; car il n'y a qu'une sphère qui puisse, en mouvement comme en repos, conserver la même place et ne pas la quitter pour en occuper une autre, tous les points de sa circonférence étant à la même distance du centre *. Comme la surface du monde est parfaitement unie, il n'a pas besoin de ces organes mortels qui ont été adaptés aux autres animaux pour leur usage.

Quant à l'âme du monde, Dieu l'attacha au centre, et de là l'épandit partout et en enveloppa le monde entier. Il la composa du mélange de l'essence indivisible et de l'essence divisible qu'il combina en une seule, dans laquelle il réunit les deux forces qui sont causes des deux sortes de mouvements, le mouvement du même et le mouvement du divers; et comme ces deux essences ne sont pas propres à s'unir entre elles, le mélange ne se fit pas facilement. Les parties dont ce mélange se compose sont entre elles dans le même rapport que les nombres harmoniques, et Dieu établit ces rapports en faveur de la science, afin qu'on n'ignore pas de quoi et par quelle règle

* En effet, si l'on conçoit au centre d'une figure quelconque une ligne qui vienne couper en un point donné le périmètre de cette figure, il est clair que si la figure se meut autour de son centre, et que la ligne demeure immobile, le périmètre viendra couper la ligne à des distances inégales, à moins que la figure ne soit sphérique...

l'âme a été composée. Il ne fit pas l'âme après l'essence corporelle, comme nous semblerions le dire ici ; car ce qui vaut le plus doit être le premier en puissance et en ancienneté. Dieu donc fit l'âme la première, en prenant d'abord, dans le mélange dont il l'a formée, une partie égale à trois cent quatre-vingt-quatre unités. Ce premier nombre donné, il est facile de construire la progression dont la raison est deux, et celle dont la raison est trois. Toutes ces quantités disposées suivant les intervalles musicaux et formant des octaves sont au nombre de trente-six, et donnent une somme totale de cent quatorze mille six cent quatre-vingt-quinze ; et les divisions de l'âme sont elles-mêmes au nombre de cent quatorze mille six cent quatre-vingt-quinze. C'est ainsi que Dieu a composé l'âme de l'univers.

Le Dieu éternel, chef et père de tout ce qui existe, ne peut être connu que par l'intelligence ; pour le Dieu engendré, nous le voyons de nos yeux, c'est le monde et toutes les parties célestes du monde qui ont pour élément l'éther *, et dont les unes appartiennent à l'essence du

* Platon et Aristote admettaient cinq éléments, deux éléments opposés, la terre et le feu, deux intermédiaires, l'eau et l'air, et une cinquième essence, l'éther (ἀεὶ θέω), plus mobile que le feu dont le ciel était formé, et dont Aristote fait aussi dériver la chaleur vitale des plantes et des animaux.

même, et les autres à l'essence du divers. Les premières, placées à la circonférence, entraînent tout ce qui est en dedans par un mouvement général d'orient en occident; celles qui, placées à l'intérieur, appartiennent à l'essence du divers, emportées du couchant au levant par leur mouvement propre, subissent cependant l'influence étrangère du mouvement du même, qui a dans le monde une plus grande force. Le mouvement du divers, divisé selon les rapports harmoniques, forme sept cercles *. La lune, qui est la plus voisine de la terre, accomplit sa révolution en un mois; le soleil, qui vient après elle, achève la sienne en un an. Deux astres remplissent leur cours dans le même temps que le soleil : ce sont Mercure et Junon, qui est ordinairement appelée Vénus ou Lucifer. Le pâtre et le vulgaire sont incapables de pénétrer dans le sanctuaire de l'astronomie, et de connaître les levers des astres au couchant et à l'orient. Le même astre se lève au couchant, quand il suit le soleil d'aussi près qu'il peut le faire sans être effacé par ses rayons, et il se lève à l'orient quand il précède le soleil et qu'il brille du côté de l'aurore. Ainsi la planète de Vénus devient souvent Lucifer, parce qu'elle accompagne le

* Les orbites des sept planètes.

soleil; et ce n'est pas là seule, car il en est de même de plusieurs autres des astres fixes ou errants, et tout astre d'une certaine grandeur qui paraît sur l'horizon avant le soleil annonce le jour. Les trois autres planètes, Mars, Jupiter et Saturne, ont une vitesse propre, et forment des années inégales. Pendant qu'ils accomplissent leur cours, ils ont des révolutions, des phases, des conjonctions, des éclipses; ils se lèvent et se couchent réellement dans le ciel; ils ont aussi des phases orientales ou occidentales, selon leur position relative au soleil; celui-ci, entraîné par le mouvement du même, produit le jour en parcourant le ciel de l'orient à l'occident, et la nuit, en retournant par une autre route de l'occident à l'orient; pour l'année, il la mesure en parcourant son orbite. Par ce double mouvement il décrit une spirale, s'avançant chaque jour vers l'un des signes du zodiaque, en même temps qu'il obéit au mouvement des étoiles fixes, ce qui produit le retour alternatif de la nuit et du jour.

On appelle parties du temps ces périodes que Dieu a formées en même temps que le monde; car avant le monde il n'y avait point d'astres, ni par conséquent d'années, ni de retour périodique des saisons qui mesurent le temps engendré. Ce temps est l'image du temps qui n'a pas de père, et que nous nommons éternité. De même

que ce monde visible a été fait à l'image du monde idéal, son modèle éternel, de même ce temps a été fait avec le monde à la ressemblance de l'éternité.

Assise au centre du monde et foyer des dieux, la terre sépare le jour de la nuit, et cause le lever et le coucher des astres par ses horizons qui coupent la terre et terminent la vue. Elle est le plus ancien de tous les corps renfermés dans l'enceinte du ciel. L'eau ne serait pas née sans la terre, ni l'air sans l'eau, et le feu ne pourrait subsister privé de l'humidité et de la matière dont il s'alimente; de sorte que la racine et la base de toutes choses est la terre, affermie sur son propre équilibre. Les principes de tout ce qui a pris naissance sont donc la matière comme sujet, et l'idée comme raison de la forme. Les corps engendrés par ces principes sont la terre, l'eau, l'air et le feu, dont voici la génération.

Tout corps est composé de surfaces et toute surface de triangles. Ces triangles sont ou rectangles isocèles, c'est-à-dire moitié du carré, ou rectangles à côtés inégaux, dans lesquels le plus grand angle est triple du plus petit, le plus petit est le tiers du droit, et l'angle moyen, double du plus petit, puisqu'il égale les deux tiers de l'angle droit; le plus grand angle, qui est l'angle droit, a un tiers de plus que l'angle moyen et

deux tiers de plus que le petit angle. Cette espèce de triangle est la moitié du triangle équilatéral, divisé en deux parties égales par une perpendiculaire abaissée du sommet à la base. Ces deux triangles* sont également rectangles; mais, dans le premier, les côtés entre lesquels se trouve compris l'angle droit sont égaux et seuls égaux; et, dans le second, les trois côtés sont inégaux. Appelons le dernier scalène, et le premier hémitétragone: l'hémitétragone est le principe de composition de la terre; car de lui vient le carré, composé lui-même de quatre hémitétragones**; et du carré vient le cube, le plus stable et le moins mobile des corps, qui a six faces et huit angles. C'est pour cela que la terre est le plus pesant des corps et le plus difficile à mouvoir, et qu'elle ne se change point en d'autres éléments, parce que ses triangles sont d'une espèce très-différente des autres. La terre est, en effet, le seul corps qui soit composé d'hémitétragones; les autres corps, le feu, l'air et l'eau, sont formés de l'élément scalène; car en joignant ensemble six triangles scalènes, on forme le triangle équilatéral dont se compose la pyramide à quatre faces

* Le triangle qui est la moitié du carré, et le triangle qui est la moitié du triangle équilatéral.

** En prenant les hypothénuses pour côté du carré.

et à quatre angles égaux, qui constitue la nature du feu, le plus subtil et le plus mobile des corps. Après cette pyramide vient l'octaèdre qui a huit faces et six angles : c'est l'élément de l'air; enfin l'icosaèdre qui a vingt faces et douze angles, et qui est, de ces trois éléments, le plus épais et le plus lourd : c'est l'élément de l'eau. Ces trois corps étant composés du même élément* se transforment les uns dans les autres. Quant au dodécaèdre, il est l'image du monde, parce que c'est la forme qui se rapproche le plus de la sphère. Le feu par sa grande subtilité pénètre tout sans exception ; l'air tout, excepté le feu; enfin l'eau pénètre la terre, de manière que tout est plein et qu'il ne reste aucun vide. Tous ces corps sont emportés dans le mouvement universel; pressés et foulés les uns par les autres, ils éprouvent les alternatives continuelles de la génération et de la corruption.

C'est de ces éléments que Dieu s'est servi pour créer ce monde, tangible à cause de la terre et visible à cause du feu; ce sont là les deux extrêmes : il a employé l'air et l'eau pour les unir au moyen d'un lien puissant, la proportion, qui se maintient elle-même par sa propre force, et lui est soumis. Pour lier des surfaces, un seul moyen

* L'élément scalène dont la pyramide, l'octaèdre et l'icosaèdre sont formés.

terme aurait suffi; mais il en a fallu deux pour des solides. Dieu a disposé les deux moyens et les deux extrêmes de telle sorte que le feu est à l'air comme l'air est à l'eau et l'eau à la terre; ou bien, en réduisant la progression, que le feu est à l'eau comme l'air à la terre, ou encore, en intervertissant l'ordre des termes, que la terre est à l'eau comme l'eau est à l'air et l'air au feu, et, en réduisant, que la terre est à l'air comme l'eau est au feu. Et comme tous ces éléments sont égaux en force, la loi de leurs rapports est d'être toujours égaux. Ainsi, ce monde est un par le lien divin de la proportion. Chacun de ces quatre éléments comprend plusieurs espèces. Le feu est flamme, lumière, rayon éclatant, à cause de l'inégalité des triangles qui sont dans chacun de ces objets. De même, il y a de l'air pur et sec, de l'air humide et nébuleux, de l'eau fluide ou compacte, comme la neige, le givre, la grêle, la glace. Il y a un humide fluide, comme le miel, l'huile; un autre dense, comme la poix, la cire; ou des solides fusibles, comme l'or, l'argent, le fer, l'étain, l'acier; ou friables, comme le soufre, le bitume, le nitre, les sels, l'alun et les pierres qui rentrent aussi dans le même genre.

Le monde achevé, Dieu forma les animaux mortels, afin que le monde fût complet, c'est-à-dire l'image parfaite et accomplie de son modèle.

Après avoir composé l'âme humaine des mêmes éléments que l'âme du monde et suivant la même proportion, il la donna en partage à l'essence du divers; celle-ci prenant la place de Dieu pour la formation des animaux mortels et éphémères, y fit entrer, comme par infusion, des âmes empruntées à la lune, au soleil et aux autres planètes qui se meuvent dans la région du divers*; mais elle ajouta une parcelle de la nature du même, qu'elle mêla à la partie raisonnable de l'âme, pour être une image de la sagesse dans les hommes qui en ont reçu une meilleure part. Il y a en effet dans les âmes humaines une partie raisonnable et intelligente, et une autre sans raison et sans sagesse : ce que la partie raisonnable a de meilleur lui vient de l'essence du même; ce qu'elle a de pire, de l'essence du divers. Toute la partie raisonnable réside dans la tête; de sorte que les autres parties de l'âme et du corps lui sont soumises comme au maître du logis. Dans la partie privée de raison, la colère est auprès du cœur, et les passions auprès du foie. Le principe et la racine du corps est la moelle cérébrale; c'est en elle que réside la suprématie. Le reste de cette

* L'essence du divers, qui se meut au-dessous de l'essence du même, est divisée en sept parties qui forment l'orbite des sept planètes.

moelle se répand du cerveau dans les diverses parties de la colonne vertébrale comme une liqueur épaisse, et devient le sperme et la semence. Les os sont l'enveloppe de la moelle ; la chair recouvre et protége les os. Les nerfs joignent les membres entre eux, et facilitent les mouvements. Au dedans tout est disposé pour servir à la nutrition ou à la conservation de l'individu.

Les impressions du dehors qui pénètrent jusqu'au siége de l'intelligence produisent les sensations. Lorsqu'elles ne tombent pas sous la perception et ne sont pas senties, c'est que les organes qui les ont reçues étaient composés de trop de terre, ou qu'elles-mêmes étaient trop faibles. Toutes les sensations qui troublent l'état naturel de l'âme sont douloureuses ; toutes celles qui lui sont conformes s'appellent plaisirs. Entre toutes les sensations, Dieu nous a donné celle de la vue pour que nous pussions contempler le ciel et acquérir la science. L'ouïe a été faite pour percevoir la parole et le chant; celui qui en est privé en naissant ne peut se servir de la parole, et c'est pour cela qu'il y a, dit-on, une correspondance intime entre la faculté d'entendre et celle de parler. Tout ce qu'on appelle qualités des corps prend son nom de l'impression des corps sur le toucher, ou du lieu vers lequel ils tendent ; en effet, c'est le tact qui juge les qua-

lités sensibles, le chaud, le froid, le sec, l'humide, le poli, le raboteux, le mou, le dur, ce qui cède et ce qui résiste; il juge même le pesant et le léger, mais c'est à la science à les définir, d'après leur tendance à se rapprocher ou à s'écarter du centre. Or, le bas et le centre c'est la même chose; car, dans une sphère, c'est le centre qui est le bas, et tout ce qui s'éloigne du centre jusqu'à la circonférence est le haut. Le chaud semble composé de parties subtiles qui tendent à dilater les corps; le froid est composé de parties plus épaisses, et il tend à resserrer les pores. Ce qui concerne le goût a une grande analogie avec le tact; car c'est par l'union ou la séparation des parties, par leur introduction dans les pores et par leur configuration, que les aliments ont des saveurs âcres ou douces. Les sucs qui engourdissent la langue ou qui la frottent rudement paraissent âcres; ceux qui la piquent avec moins de force semblent salés; ceux qui la brûlent ou la déchirent sont cuisants; ceux qui produisent l'effet contraire sont doux et agréables. Les odeurs ne se divisent point en espèces parce que les pores par lesquels elles pénètrent sont étroits, et leurs orifices formés de parties trop résistantes pour être resserrés ou dilatés par les vapeurs qui s'exhalent des coctions ou des putréfactions soit de la terre, soit des objets terrestres; aussi

les odeurs se distinguent-elles seulement en odeurs agréables et désagréables. La voix est une percussion de l'air qui parvient jusqu'à l'âme par les oreilles dont les conduits s'étendent jusqu'au foie. Il y a dans ces conduits de l'air dont le mouvement produit l'audition. Dans la voix et l'ouïe on distingue des sons rapides et aigus, et des sons lents et graves, et d'autres plus mesurés qui tiennent le milieu. Il y en a de grands qui sont forts et pressés, et de petits qui sont étroits et maigres. Ceux qui sont réglés d'après les proportions musicales plaisent à l'oreille; ceux qui n'ont ni proportion ni règle sont sans charme et sans harmonie. Les objets de la vue forment un quatrième genre de choses sensibles; le plus riche en espèces et le plus varié renferme des couleurs de toutes sortes et un nombre infini d'objets colorés. Les quatre couleurs primitives sont le blanc, le noir, le jaune et le rouge; toutes les autres se forment de leur mélange. Le bleu dilate l'organe de la vue, le noir le resserre, comme les organes du tact sont dilatés par le chaud et resserrés par le froid, ou comme les organes du goût sont resserrés par les sucs âcres et dilatés par les sucs piquants.

Le corps de tous les animaux qui respirent l'air se nourrit et s'entretient par les aliments que les veines distribuent et font couler dans toute la

masse comme autant de canaux, et que l'air de la respiration rafraîchit et pousse jusqu'aux extrémités des membres. La respiration se fait parce que le vide ne pouvant exister dans la nature, l'air du dehors entre et pénètre au dedans de nous pour remplacer celui qui s'échappe au moyen des ouvertures invisibles par lesquelles la sueur se fait jour; nous en perdons aussi par l'effet de la chaleur naturelle. C'est donc une nécessité qu'il en rentre autant qu'il en est sorti, sans quoi il y aurait en nous du vide, ce qui ne se peut, car alors l'animal ne serait plus continu; il ne serait plus un, la contexture de son corps étant rompue par le vide. Il y a un mécanisme semblable et une fonction analogue à la respiration, même dans les êtres inanimés. Ainsi la ventouse et l'ambre sont des images de la respiration; car, de même que l'air s'échappe par les ouvertures du corps, et qu'il est remplacé par d'autre air que nous aspirons par la bouche et les narines, et qui, comme l'Euripe, va et revient dans tout le corps, et le dilate pour en sortir; de même la ventouse, après avoir perdu l'air qu'elle contenait, se remplit de liquide; et l'ambre, à mesure qu'il perd de l'air, en prend une quantité pareille.

Toute l'alimentation du corps lui vient du cœur comme d'une racine, et des intestins comme d'une source vive. Tant qu'il reçoit ainsi plus

qu'il ne perd, il s'accroît; quand il reçoit moins, il dépérit. Entre ces deux états est le moment de la maturité lorsque l'accroissement et les pertes se compensent. Mais quand les liens qui maintiennent l'ensemble se relâchent, et que l'animal ne reçoit plus d'air ni d'aliment, il meurt. Il y a plusieurs choses ennemies de la vie et qui mènent à la mort, entre autres la maladie. Le principe le plus ordinaire des maladies est le défaut d'équilibre entre les qualités primitives, lorsqu'il y a ou trop ou trop peu de chaud, de froid, de sec, d'humide; ensuite les variations du sang qui se gâte, et les altérations des chairs qui se corrompent; ces changements rendent le sang aigre, salé ou piquant, et consument les chairs. De là viennent la bile et la pituite. Des sucs morbifiques et des humeurs corrompues sont peu dangereuses si elles ne pénètrent pas profondément, beaucoup plus si la source du mal est dans les os, et bien plus encore si la moelle est attaquée. Les autres maladies sont de l'air, de la bile ou de la pituite, qui augmentent avec excès et sortent du lieu qui leur est naturel pour en occuper un autre où elles deviennent périlleuses; car elles prennent la place des parties plus saines, et chassent tout ce qui n'est pas corrompu pour y substituer des corps infectés qu'elles dissolvent en se les assimilant.

Tels sont les maux auxquels le corps est sujet; ils sont aussi la source de la plupart des maladies de l'âme, qui diffèrent selon les diverses facultés : la sensibilité s'émousse ; la mémoire fait place à l'oubli; à l'appétit succèdent l'indifférence et le dégoût; le courage se change en fureur et frénésie, et la raison en ignorance et et folie. Les germes de tous les vices sont le plaisir et la douleur, le désir et la crainte. Partant du corps et pénétrant jusqu'à l'âme, ils portent différents noms : amours, désirs, ardeurs effrénées, violentes colères, emportements redoutables, insatiables besoins, plaisirs déréglés. En général, le désordre dans les passions est la fin de la vertu et le commencement du vice : l'emporter sur elles ou se laisser vaincre par elles, voilà le vice ou la vertu. Souvent nos appétits augmentent de violence parce que les éléments qui se mélangent en nous deviennent aigus ou chauds, ou se modifient de quelque autre façon, et nous excitent à la mélancolie ou à des ardeurs lubriques. Les humeurs, en se portant vers certaines parties, y causent des irritations, et nous donnent l'aspect de la maladie plutôt que celui de la santé, parce que cet état est accompagné d'anxiété, d'oubli, d'égarement et de terreurs subites.

Les mœurs publiques et privées et la façon de se nourrir chaque jour peuvent amollir ou

fortifier l'âme. Le grand air, une nourriture simple, les exercices du corps, et le caractère de ceux avec qui l'on vit, sont d'une grande importance pour le vice et la vertu; mais tout cela dépend de nos parents et des éléments plus que de nous, à moins qu'il n'y ait eu négligence de notre part, et que nous ne nous soyons écartés nous-mêmes du chemin que nous aurions dû suivre.

Pour que l'animal soit en bon état, il faut que son corps ait les qualités qui lui sont propres, c'est-à-dire qu'il ait de la santé, de la sensibilité, de la force et de la beauté. Ce qui produit la beauté, c'est l'harmonie des parties du corps entre elles et avec l'âme; car la nature a disposé le corps comme un instrument qui doit être en harmonie avec tous les besoins de la vie. En même temps il faut que, par un juste accord, l'âme possède des vertus analogues aux qualités du corps, et que chez elle la tempérance réponde à la santé, la prudence à la sensibilité, le courage à la vigueur et à la force, et la justice à la beauté. La nature nous fournit les germes de ces qualités; mais il faut les développer et les perfectionner par la culture : celles du corps par la gymnastique et la médecine, celles de l'âme par l'éducation et la philosophie. C'est là ce qui nourrit et fortifie le corps et l'âme; la gymnasti-

que et la médecine guérissent le corps par le travail, l'exercice et un régime salutaire; l'éducation corrige l'âme par le châtiment et par la crainte; cet aiguillon lui donne du ressort, réveille son énergie et la pousse à des efforts utiles. Les bains, les frictions et tous les autres soins de cette nature que la médecine prescrit à l'égard du corps, mettent toutes ses facultés dans une harmonie puissante, rendent le sang pur et la respiration régulière, afin que la respiration et le sang fortifiés puissent triompher de tous les germes de maladie qui pourraient se rencontrer. La musique, et la philosophie qui la dirige, établies pour le perfectionnement de l'âme par les dieux et par les lois, accoutument, exhortent, contraignent la partie déraisonnable de l'âme à se soumettre à la partie raisonnable : elles adoucissent la colère, apaisent la concupiscence, les empêchent de s'exercer contre la raison, ou de rester oisives, quand l'intelligence les appelle soit à agir, soit à jouir. Car le dernier terme de la sagesse, c'est de se montrer docile aux conseils de la raison, et de les mettre en pratique avec fermeté.

L'étude et la sainte philosophie ont purifié nos erreurs et nous ont donné la science; elles ont retiré nos esprits de l'abîme de l'ignorance pour les élever à la contemplation des

choses divines. Cette contemplation assidue, avec de la modération et quelque aisance, suffit pour rendre heureuse une vie entière. C'est une croyance très-légitime, que celui à qui la Divinité a donné ces biens en partage est sur la route du souverain bonheur; mais pour l'homme indocile et rebelle à la voix de la sagesse, que les châtiments des lois retombent sur lui, et ceux plus terribles encore dont nos traditions le menacent, vengeances du ciel, supplices de l'enfer, inévitables châtiments préparés sous la terre, et toutes ces peines expiatoires dont le poète d'Ionie a eu raison de nous dérouler le tableau; car si l'on guérit quelquefois les corps avec des poisons, quand le mal ne cède pas à des remèdes plus sains, il faut aussi guérir les esprits par des mensonges, quand la vérité est impuissante. Qu'on y joigne, s'il le faut, la terreur de ces dogmes étrangers qui font passer les âmes des hommes timides dans des corps de femmes que leur faiblesse expose à l'injure, qui changent les meurtriers en bêtes féroces, les débauchés en pourceaux ou en sangliers, les hommes légers et frivoles en oiseaux, et ceux qui sont paresseux et fainéants, ignorants et stupides, en poissons. Némésis règle ces punitions dans une seconde vie, de concert avec les dieux terrestres, vengeurs des crimes dont ils ont été les témoins, et que le Dieu suprême de l'uni-

vers a chargés de gouverner ce monde rempli de dieux, d'hommes et d'autres animaux formés sur le modèle de l'Idée qui n'a point pris naissance, Idée éternelle et intelligible.

NOTES.

NOTES

SUR LE PARMÉNIDE.

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker (*Primæ partis volumen secundum*), l'édition particulière de Heindorf (tome III), les deux versions latines de Ficin et d'Ast, la traduction allemande de Schleiermacher, et le commentaire de Proclus (tomes IV, V et VI de mon édition).

C'est la première fois que le *Parménide* est traduit en français. Ce dialogue demeure un des ouvrages de Platon dont il est le plus difficile de déterminer le vrai but, et de suivre le fil et l'enchaînement à travers les mille détours de la dialectique éléatique ou platonicienne. La vraie pensée de Platon est encore un problème, et le degré d'importance de ce dialogue n'est pas fixé. Est-ce seulement un grand exercice de dialectique, comme paraît le croire Schleiermacher? ou bien est-ce en effet le sanctuaire mystérieux où se cache, derrière le voile de subtilités presque impénétrables, la théorie des idées,

comme le veulent les alexandrins et Proclus leur représentant? C'est ce que nous examinerons ailleurs. Ici nous ne sommes aux prises qu'avec les difficultés de détail que le texte peut présenter. Or, il faut le dire, depuis le commencement du XIXe siècle, ces difficultés, si grandes autrefois, ont peu à peu cédé aux travaux de Schleiermacher et de Heindorf, qui ont servi de fondement à l'édition de Bekker. Après ces maîtres habiles, à peine avons-nous trouvé quelques points de peu d'importance sur lesquels la critique pût encore s'exercer.

Page 14. — Eh bien! crois-tu que l'idée soit tout entière dans chacun des objets qui en participent, tout en étant une? ou bien quelle est ton opinion? — Et pourquoi l'idée n'y serait-elle pas? répondit Socrate. — Ainsi, l'idée une et identique serait à la fois tout entière en plusieurs choses séparées les unes des autres, et par conséquent elle serait elle-même hors d'elle-même? — Point du tout, reprit Socrate; car, comme le jour, tout en étant un seul et même jour, est en même temps dans beaucoup de lieux sans être pour cela séparé de lui-même, de même chacune des idées sera en plusieurs choses à la fois sans cesser d'être une seule et même idée. — Voilà, Socrate, une ingénieuse manière de faire que la même chose

soit en plusieurs lieux à la fois; comme si tu disais qu'une toile dont on couvrirait à la fois plusieurs hommes, est tout entière en plusieurs : n'est-ce pas à peu près ce que tu veux dire? — Peut-être. — La toile serait-elle donc tout entière au-dessus de chacun, ou bien seulement une partie? — Une partie. — Donc, Socrate, les idées sont elles-mêmes divisibles, et les objets qui participent des idées ne participent que d'une partie de chacune, et chacune n'est pas tout entière en chacun, mais seulement une partie. — Cela paraît clair. — Voudrais-tu donc dire, Socrate, que l'idée, qui est une, se divise en effet, et qu'elle n'en reste pas moins une? Bekker, p. 12 : πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος, etc.

Cette première argumentation contre la théorie des idées se réduit à ceci : l'idée est-elle tout entière dans chacun des individus qui en participent? ἓν ὂν est un complément qui développe et fortifie ὅλον, marque la portée de la question, mais ne constitue pas la question elle-même. Il n'est donc pas nécessaire que ces mots reviennent dans chacune des phrases qui suivent, car ils y sont déjà implicitement par le rapport intime de toutes ces phrases à la première qui les domine, et où se trouvent ensemble ἓν ὂν et ὅλον; mais ce qui doit revenir sans cesse, c'est

la question même, à savoir : ἐν ἑκάστῳ εἶναι. Parménide demande à Socrate : L'idée est-elle tout entière avec son unité dans chaque individu ? Socrate doit lui répondre : Pourquoi n'y serait-elle pas ? De là l'objection de Parménide : Comment la même chose peut-elle être en plusieurs lieux à la fois ? Il me semble donc que, pour être fidèle à la gradation de cette première polémique, il faut lire : ἐνεῖναι, au lieu de ἓν εἶναι, qui est la vieille leçon. Schleiermacher est le premier qui l'ait combattue ; mais Heindorf et Bekker l'ont maintenue. Dans ce cas, ils auraient dû la reproduire ou même la transporter dans toute la suite de ce passage, et lire plus bas : ὅλον ἅμα ἓν ἔσται, et plus bas encore : ἑκάστῳ ἂν ἓν εἴη, qui sont les anciennes leçons. Il y a, ce me semble, une manifeste inconséquence à admettre sur ces deux derniers points la correction de Schleiermacher, ἐνείη et ἔνεσται, et à ne point admettre la première, ἐνεῖναι. J'ai suivi partout Schleiermacher dans les passages mentionnés, mais je m'en sépare plus bas ; Bekker, page 15, ligne 2 : Εἶτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἓν εἶναι, ἀεὶ ὂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν. Je pense qu'il faut lire ici avec l'ancien texte, Heindorf et Bekker, ἓν εἶναι, ce qui est pensé comme étant un, τὸ νοούμενον ἓν εἶναι, et non pas, avec Schleiermacher, ἔνειναι ; car, indépendamment du sens philosophique qui réclame l'ancienne leçon,

la grammaire et l'analogie imposeraient à Schleiermacher, pour autoriser la leçon qu'il propose, ἐν πᾶσιν, comme plus haut, ἐν ἑκάστῳ, et non pas ἐπὶ πᾶσιν. Avec Bekker et Heindorf, je lis ἓν εἶναι; je mets une virgule après εἶναι, et je fais dépendre ἐπὶ πᾶσιν de ce qui précède immédiatement, ἀεὶ ὂν τὸ αὐτό.

Quant à la comparaison : Comme le jour, tout en étant un seul et même jour, est en même temps dans beaucoup de lieux, etc., etc., Proclus (tome V, p. 101) ne doute pas que cette comparaison ne soit tirée de Zénon lui-même; mais il n'en donne que des raisons vagues et générales, sans aucune valeur historique; il ne s'appuie sur aucune autorité. Je ne vois pas non plus pourquoi Schleiermacher, qui combat la conjecture de Proclus, en fait une à son tour, presque aussi arbitraire, en supposant que cette comparaison pourrait bien être empruntée à quelque philosophe de l'école de Mégare. Est-on fondé à rapporter, sans l'autorité d'aucun texte, à un Mégarique une comparaison fort naturelle en elle-même, et qui peut très-bien appartenir à Platon et à Socrate?

Qu'il me soit permis de faire remarquer que cette première argumentation contient toute la querelle du nominalisme et du réalisme au XIIe siècle. Au lieu du mot *idée*, mettez celui de *genre*, et c'est plutôt une traduction qu'un changement, et vous avez; le

genre est-il tout entier, dans son unité même, en chacun des individus qui le composent? L'affirmative est la doctrine de Guillaume de Champeaux, dont les termes mêmes sont ceux de Platon : *eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis* (Ouvrages inédits d'Abélard, in-4°, 1836, *Introduction*, page cxv). L'objection de Parménide : « Ainsi l'idée une et identique serait à la fois tout entière en plusieurs choses séparées les unes des autres, etc. Voilà une ingénieuse manière de faire que la même chose soit en plusieurs lieux à la fois »; cette objection est précisément celle d'Abélard contre la doctrine de Guillaume de Champeaux : « Si le genre est l'essence de l'individu, et s'il est tout entier dans chaque individu, de sorte que la substance entière de Socrate est en même temps la substance entière de Platon, il s'ensuit que, quand Platon est à Rome et Socrate à Athènes, la substance de l'un et de l'autre est en même temps à Rome et à Athènes, et par conséquent en deux lieux à la fois (OEuvres d'Abélard, *Introduct.* cxxxiv). »

Page 16. — Si je ne me trompe, toute idéete paraît être une, par cette raison : lorsque plusieurs objets te paraissent grands, si tu les regardes tous à la fois, il te semble qu'il y a en tous un seul et même caractère, d'où tu infères que la grandeur est une. — C'est vrai,

dit Socrate. — Mais quoi! si tu embrasses à la fois dans ta pensée la grandeur elle-même avec les objets grands, ne vois-tu pas apparaître encore une autre grandeur avec un seul et même caractère qui fait que toutes ces choses paraissent grandes? — Il semble. — Ainsi, au-dessus de la grandeur et des objets qui en participent, il s'élève une autre idée de grandeur; et au-dessus de tout cela ensemble une autre idée encore, qui fait que tout cela est grand, etc. BEKKER, p. 14: Οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἓν ἕκαστον εἶδος οἴεσθαι εἶναι, etc.

En d'autres termes: l'idée, dans son rapport avec la chose qui en participe, suppose une autre idée plus générale, qui, dans son rapport avec la première, suppose une troisième idée plus générale encore, et toujours ainsi à l'infini. Voilà juste l'objection fondamentale d'Aristote contre la théorie des idées (Métaphysique, liv. 1, page 164 de ma traduction.)

Plus bas, dans le *Parménide*, l'argument du second et du troisième homme idéal d'Aristote est présenté sous une forme différente. « SOCRATE: Les idées sont naturellement comme des modèles; les autres objets leur ressemblent et sont des copies, si par la participation des choses aux idées il ne faut entendre que la ressemblance. Mais, reprit

Parménide, quand une chose ressemble à l'idée, est-il possible que cette idée ne soit pas semblable à sa copie dans la mesure même où celle-ci lui ressemble? ou y a-t-il quelque moyen de faire que le semblable ressemble au dissemblable? — Il n'y en a point. — N'est-il pas de toute nécessité que le semblable participe de la même idée que son semblable? — Oui. — Et ce par quoi les semblables deviennent semblables en y participant, n'est-ce pas cette idée? — Assurément. — Il est donc impossible qu'une chose soit semblable à l'idée, ni l'idée à une autre chose; sinon, au-dessus de l'idée il s'élèvera encore une autre idée; et si celle-ci à son tour ressemble à quelque chose, une autre idée encore; et toujours il arrivera une nouvelle idée, s'il arrive toujours que l'idée ressemble à ce qui participe d'elle. — Tu as raison. — Ce n'est donc pas par la ressemblance que les choses participent des idées, et il faut chercher un autre mode de participation. » Bekker, page 15 : τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα, etc.

Ainsi Platon avait trouvé bien vite des adversaires : c'étaient ceux des écoles auxquelles Platon se rattachait. Aristote nous les représente seul aujourd'hui; mais il n'a pas plus inventé les argumens qu'il reproduit, que Platon n'a lui-même inventé la théorie des idées. Si l'école de Mégare

nous était plus connue, il est vraisemblable que nous y trouverions les germes imparfaits, mais féconds, de cette théorie. Voyez le *Sophiste*, t. XI, p. 252-253, et la note, p. 417.

Ibid. — Mais, Parménide, reprit Socrate, peut-être chacune de ces idées n'est-elle qu'une pensée qui ne peut exister ailleurs que dans l'âme? BEKKER, p. 14 : Ἀλλὰ, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς.

Voilà le conceptualisme. Il remonte donc au temps même de Platon; Aristote n'a fait que le recueillir. C'était une des grandes solutions du problème de la connaissance qui avaient cours dans les écoles grecques; Porphyre la rappelle expressément : εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται; et Proclus, au IVe siècle, l'examine avec un soin qui nous apprend qu'elle était très-répandue. On la voit paraître ici sur la scène pour la première fois.

Si nous suivions ainsi pas à pas le *Parménide*, nous reconnaîtrions dans les diverses objections que Parménide présente successivement contre la théorie des idées, toutes celles qui, dans la philosophie moderne, ont été faites contre l'idéalisme; nous n'en signalerons plus qu'une seule. Dès qu'on entre dans la

route de l'idéalisme, la pente est glissante : on est aisément conduit à l'idéalisme absolu. Si, d'une part, les genres ou idées sont des pensées, et si, d'autre part, tous les individus se rapportent à des genres, si toute chose participe des idées, il s'ensuit que tout est fait de pensées, que tout est pensée. Ce sont les mots mêmes de Parménide, page 17 : « Si, comme tu le prétends, les choses en général participent des idées, n'est-il pas nécessaire d'admettre que toute chose est faite de pensées et que tout pense. » BEKKER, p. 15 : οὐκ ἀνάγκη, εἰ τἆλλα φῂς τῶν εἰδῶν μετέχειν, ἢ δοκεῖν σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν.

PAGE 39. — Et un tout, c'est ce qui est un et qui a des parties. BEKKER, p. 35 : καὶ ὅλον ἄρα ἐστὶν ὃ ἂν ἓν ᾖ, καὶ μόριον ἔχει.

Heindorf propose de changer μόριον en μόρια ou μορίω δύο. Très-raisonnablement Bekker a conservé la leçon de tous les manuscrits. En effet, μόριον ἔχει ne veut pas dire : il a *une* partie, mais il a, il contient cet élément qu'on appelle *partie*, et qui étant divisible suppose la pluralité; de sorte qu'ici μόριον implique μόρια, et est beaucoup mieux opposé que μόρια à ὅλον. — Quelques lignes plus bas, tous les manuscrits donnent deux fois μόριον. Schleiermacher, le premier, a proposé de les retrancher, à l'exemple

de Ficin, qui ne les a pas traduits. Bekker et Ast ont suivi Schleiermacher; et, avant eux, Heindorf avait appuyé l'opinion de ce grand critique, dont il dit et dont nous répétons bien volontiers : *cui plus aliquando Plato debebit quam omnibus quotquot et sunt et erunt philologi.*

Page 49. — Mais quoi! ce qui est ailleurs que lui-même, fût-il dans le même que soi-même, etc. Bekker, p. 43 : τί δαί; τὸ ἑτέρωθι ὂν αὐτὸ ἑαυτοῦ ἐν τῷ αὐτῷ ὄντος ἑαυτῷ, etc.

Évidemment ἑαυτῷ est au datif, comme traduit Ast : *in eodem entis sibimetipsi.* [illegible] traduction de Ficin : *ipsummet in eodem existens in semetipso*, et même la traduction de Schleiermacher, *in sich selbst,* ne sont donc point exactes.

Page 54. — Si entre deux choses il s'en trouve une troisième à la suite de l'une et de l'autre, il y aura trois choses, mais seulement deux contacts. Bekker, p. 48 : ἐὰν δὲ τοῖν δυοῖν (ὅροιν) τρίτον προσγένηται ἑξῆς, αὐτὰ μὲν τρία ἔσται, αἱ δὲ ἅψεις δύο.

Tous les manuscrits donnent ὅροιν, que tous les critiques rejettent. J'ai aussi, dans la traduction, retranché ὅροιν ; mais je n'oserais le condamner absolument dans le texte. Heindorf dit qu'il s'agit des

choses elles-mêmes, et non de leurs limites; mais ὅροιν ne veut-il dire que les limites des choses, et ne pourrait-on pas en faire aussi les différens termes d'une série? Dans ce sens, ὅροιν irait très-bien avec προσγένηται et avec ἑξῆς, ainsi qu'avec ἅψεις. — Page 49, lig. 1. Tous les manuscrits et Ficin donnent τῶν ἀριθμῶν. Tous les critiques corrigent τὸν ἀριθμόν, par analogie avec ce qui suit.

Page 69. — Et, quand il devient plus grand, plus petit et égal, il faut qu'il augmente, qu'il diminue et qu'il s'égalise.—Et page 71 : Il n'est ni petit, ni grand, ni égal; il n'augmente, ni ne diminue, ni ne s'égalise.

Je demande pardon pour ce barbarisme, s'égaliser; mais c'est le seul mot qui puisse rendre ἰσοῦσθαι. *S'égaler* supposerait nécessairement un relatif; *s'égaliser* peut s'entendre absolument, comme le mot grec.

Ibid. — Et rien ne change sans être dans le changement. Bekker, p. 63-64 : Ἀλλ' οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν.

Schleiermacher traduit fort bien : *Aber es kann doch nicht uebergegangen seyn ohne ueberzugehen :* on ne peut se trouver changé sans être quelque temps en train de changer, en voie de changement.

La traduction de Ast : *neque etiam vertit, nisi vertit*, ne présente qu'une tautologie vide de sens.

PAGE 74. — Cette sorte d'êtres qui est autre que l'idée. BEKKER, p. 68 : τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους.

Tout le monde a bien vu que ces mots se rapportent aux précédens : ἕτερα ὄντα τοῦ ἑνός. J'en conclus qu'ils ne signifient point, comme le veut Heindorf, *alteram illam naturam hujus generis, quatenus* πολλὰ *sunt*, ni comme traduit Schleiermacher : *die verschiedene Natur des Begriffs*, l'autre face de l'idée, c'est-à-dire la pluralité ; car l'idée n'a pas deux natures, dont l'une est l'unité, et l'autre la pluralité : l'idée n'a qu'une seule nature, à savoir, l'unité. J'entends donc tout simplement : la nature autre que l'idée. — Plus bas, BEKKER, p. 59, sur la proposition de Schleiermacher, et avec tous les critiques, a retranché ἑνός avant ὄντος, malgré Ficin et tous les manuscrits.

PAGE 77. — Les choses autres que l'un ne sont ni semblables ni dissemblables elles-mêmes à l'un, et il n'y a en elles ni ressemblance ni dissemblance ; car, si elles étaient elles-mêmes semblables et dissemblables, et avaient en elles de la ressemblance et de la dissemblance, elles auraient en elles deux idées contraires l'une à

l'autre. Bekker, p. 70 : εἰ γὰρ ὅμοια καὶ ἀνόμοια αὐτὰ εἴη, ἢ ἔχοι ἐν ἑαυτοῖς ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, δύο που εἴδη ἐναντία ἀλλήλοις ἔχοι ἂν ἐν ἑαυτοῖς, etc.

Les manuscrits ont, les uns ἤ, les autres ἢ. Schleiermacher défend la première leçon; Heindorf et Bekker ont adopté la seconde. A la réflexion, je me range à ce dernier avis, et je profite de l'occasion pour refaire ici la traduction de cette phrase : « Car, « si elles étaient elles-mêmes semblables et dissemblables, en tant qu'elles auraient en elles-mêmes « de la ressemblance et de la dissemblance, elles au« raient en elles deux idées contraires entre elles. »

Page 86. — Nous ne dirons pas non plus que ce qui n'est en aucune manière soit en repos; car ce qui est en repos doit toujours être le même dans le même lieu. Bekker, p. 79 : τὸ γὰρ ἑστὸς ἐν τῷ αὐτῷ τινὶ δεῖ ἀεὶ εἶναι (τῷ αὐτῷ).

Cette répétition τῷ αὐτῷ est intolérable, et Bekker la retranche, en la mettant entre crochets. Heindorf s'arrête après εἶναι, et attribue τῷ αὐτῷ à l'autre interlocuteur, en ajoutant ἐν : Ἐν τῷ αὐτῷ.—Πῶς γὰρ οὔ; Mais quelques manuscrits donnent la leçon τὸ αὐτό. Schleiermacher l'a préférée à la correction un peu forte d'Heindorf, et, avec Ast, j'ai suivi ce parti, comme le plus naturel.

Page 87. — Apparemment la masse de chacune (des choses qui ne sont pas l'unité elle-même) renferme une pluralité infinie, et, lorsqu'on croit avoir pris la chose du monde la plus petite, on verra tout à coup, comme dans un rêve, au lieu de l'unité qu'on croyait tenir, une multitude, au lieu d'une petite chose, une chose immense, eu égard aux divisions dont elle est susceptible. Bekker, p. 80 : Ἀλλ' ἕκαστος, ὡς ἔοικεν, ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει, κἂν τὸ σμικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβῃ τις, ὥσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀνθ' ἑνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ καὶ ἀντὶ σμικροτάτου παμμέγεθες πρὸς τὰ κερματιζόμενα ἐξ αὐτοῦ.

Voilà bien la divisibilité de la matière à l'infini : c'était, dans la doctrine de Platon, l'attribut le plus essentiel de la matière, et il se retrouve dans chacune de ses parties, dans chaque masse ou molécule ; car c'est ainsi qu'il faut entendre rigoureusement ὄγκος.

Terminons en rappelant que le tissu de subtilités dont le *Parménide* se compose, est le développement régulier du programme annoncé par Parménide lui-même au début de la discussion. Il faut remettre ce programme sous les yeux du lecteur, comme le fil d'Ariadne dans ce labyrinthe en apparence inextricable.

Page 22. — Parménide à Socrate : « Elle est belle « et divine, sache-le bien, cette ardeur qui t'anime « pour les discussions philosophiques. Mais essaie tes « forces et exerce-toi, tandis que tu es jeune encore, « à ce qui semble inutile et paraît au vulgaire un pur « verbiage, sans quoi la vérité t'échappera. — Et en « quoi consiste donc cet exercice, Parménide? — « Zénon t'en a donné l'exemple : seulement j'ai été « charmé de t'entendre lui dire que tu voudrais voir « la discussion porter non sur des objets visibles, « mais sur les choses que l'on saisit par la pensée « seule, et qu'on peut regarder comme des idées. — « C'est qu'en effet il me semble que dans le premier « point de vue il n'est pas difficile de démontrer que « les mêmes choses sont semblables et dissemblables, « et susceptibles de tous les contraires. — Très-bien, « répondit Parménide. Cependant, pour te mieux « exercer encore, il ne faut pas te contenter de sup- « poser l'existence de quelqu'une de ces idées dont « tu parles, et d'examiner les conséquences de cette « hypothèse : il faut supposer aussi la non-existence « de cette même idée. — Que veux-tu dire? — Par « exemple, si tu veux reprendre l'hypothèse d'où par- « tait Zénon, celle de l'existence de la pluralité, et « examiner ce qui doit arriver tant à la pluralité elle- « même relativement à elle-même et à l'unité, qu'à « l'unité relativement à elle-même et à la pluralité ;

« de même aussi il te faudra considérer ce qui arri-« verait, s'il n'y avait point de pluralité, à l'unité et « à la pluralité, chacune relativement à elle-même et « à son contraire. Tu pourras pareillement supposer « tour à tour l'existence et la non-existence de la res-« semblance, et examiner ce qui doit arriver dans « l'une et l'autre hypothèse, tant aux idées que tu « auras supposées être ou ne pas être, qu'aux autres « idées, les unes et les autres par rapport à elles-« mêmes et par rapport les unes aux autres. Et de « même pour le semblable et le dissemblable, le « mouvement et le repos, la naissance et la mort, « l'être et le non-être eux-mêmes. En un mot, pour « toute chose que tu pourras supposer être ou ne pas « être, ou considérer comme affectée de tout autre « attribut, il faut examiner ce qui lui arrivera, soit « par rapport à elle-même, soit par rapport à toute « autre chose qu'il te plaira de lui comparer, ou par « rapport à plusieurs choses, ou par rapport à tout; « puis examiner à leur tour les autres choses, et par « rapport à elles-mêmes et par rapport à toute autre « dont tu voudras de préférence supposer l'existence « ou la non-existence. Voilà ce qu'il te faut faire, si « tu veux t'exercer complétement, afin de te rendre « capable de discerner clairement la vérité. »

Tel est le canevas sur lequel Platon a brodé en apparence au hasard, mais réellement avec une ri-

gueur parfaite de composition, les hypothèses contradictoires où semble se jouer la dialectique du *Parménide*. Cette dialectique rappelle en grande partie celle du *Sophiste*, dont voici la conclusion, présentée par l'étranger d'Élée, disciple et ami de Parménide et de Zénon.

« L'Étranger : Si quelqu'un refuse son assentiment « à ces contradictions, celui-là n'a qu'à y bien regar« der et à nous offrir quelque solution meilleure. Si, « au contraire, croyant avoir fait merveille, on se « complaît à tirer ces raisonnemens tantôt dans un « sens, tantôt dans un autre, on y prendra bien plus « de peine que cela ne vaut, comme nous le voyons « maintenant. Car tout cela n'est ni fort spirituel ni « difficile à trouver; mais ce qui est à la fois diffi« cile et beau, le voici. — Théétète : Qu'est-ce ? — « L'Étranger : Ce dont nous avons parlé précédem« ment, savoir, de laisser de côté tout cela, et d'être « en état de suivre pas à pas, le plus possible, en les « réfutant, ceux qui viennent dire que ce qui est autre « est le même, ou ce qui est le même autre en un cer« tain sens, en le prenant dans ce sens même et sous « le point de vue dans lequel ils veulent qu'il en soit « ainsi. Mais de prouver vaguement que le même est « autre, l'autre identique, le grand petit, le sem« blable dissemblable, et de s'amuser à faire compa« raître de la sorte les contraires dans son discours,

« ce n'est pas là une véritable méthode dialectique ; « c'est celle d'un novice qui commence à peine à faire « connaissance avec les êtres. »

Est-ce aussi à cette conclusion qu'aboutit le *Parménide ?*

NOTES

SUR LE TIMÉE.

Nous avons eu sous les yeux les deux éditions générales de Bekker et d'Ast, l'édition spéciale de Lindau (*Lipsiæ*, 1828) et celle de Stalbaum (1838), les deux versions latines de Ficin et d'Ast, le commentaire de Proclus et celui de Chalcidius.

Louis Le Roy a mis en français le *Timée* (Paris, 1581) : nous avons regretté que cette version, faite avec tant de soin, et d'un style si agréable, ne pût être reproduite aujourd'hui à cause du langage qui a trop vieilli, et des fautes nombreuses où le plus habile homme devait nécessairement tomber en traduisant au seizième siècle un ouvrage tel que le *Timée*. Notre guide accoutumé, Schleiermacher, nous a manqué : la mort a empêché ce grand critique de terminer le plus durable monument qui ait été élevé de notre temps à la philosophie platonicienne. M. Boeckh, l'homme peut-être le plus capable de donner une édition du *Timée* qui satisfît à la fois

le philologue et le philosophe, en avait publié un *Specimen* (Heidelberg, 1807) et un fragment précieux (*Commentatio academica de Platonica corporis mundani fabrica, conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis*; Heidelbergæ, 1810); mais il n'a pas continué cet excellent travail. Heureusement M. Stalbaum s'est présenté à la place de M. Boeckh, et il vient de mettre au jour une édition du *Timée* (*Platonis Timæus et Critias; recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit Godofredus Stalbaum*; Gothæ et Lipsiæ, 1838), où, mettant à profit les travaux de ses devanciers, et les complétant par des recherches qui lui sont propres, on peut dire que l'habile critique a définitivement constitué et éclairci le texte de ce magnifique, mais très-obscur dialogue. Nous n'hésitons pas à reconnaître que cette savante édition nous a été d'un immense secours : presque partout nous l'avons suivie, et nous y renvoyons avec confiance. Voici cependant un certain nombre de remarques que l'étude attentive du texte nous a suggérées, et que nous soumettons à M. Stalbaum lui-même comme un tribut de notre estime et de notre reconnaissance.

Page 97. — Et après avoir, conformément à la nature, donné à chacun une seule fonction, celle qui lui convient, et à chacun un seul

art, nous avons dit, etc., etc. Bekker, *partis tertiæ volumen secundum*, p. 4 : Καὶ κατὰ φύσιν δὴ δόντες τὸ καθ' αὑτὸν ἑκάστῳ πρόσφορον ἓν μόνον ἐπιτήδευμα καὶ μίαν ἑκάστῳ τέχνην, etc.

Καὶ μίαν ἑκάστῳ τέχνην est une leçon que Bekker a composée à l'aide de mots empruntés séparément à divers manuscrits : *scitè effinxit*, dit Stalbaum; Chalcidius : *unicuique*. Dans la traduction, nous avons suivi cette leçon. Toutefois, il nous reste bien quelques doutes sur sa parfaite authenticité; car, sans insister sur d'autres motifs, ἑκάστῳ ne se trouve dans aucun manuscrit. Celui de Paris A donne à la marge καὶ μίαν ἑκάστην τέχνην, *un seul art spécial*; et cette leçon n'est pas méprisable.

Page 98. — Et pour leur éducation? n'avons-nous pas voulu qu'ils fussent élevés dans la gymnastique et dans les autres connaissances qui leur conviennent?

Corrigez : Dans la gymnastique, dans la musique et dans les autres connaissances.

Page 106. — En Égypte, dit Critias, dans le Delta formé par le Nil, qui, se divisant au sommet du triangle, l'enveloppe de ses bras. Bekker, p. 12 : Ἔν τῷ Δέλτα, περὶ ὃ κατὰ κορυφὴν σχίζεται τὸ τοῦ Νείλου ῥεῦμα, etc.

Nous empruntons cette traduction à M. Letronne, *Journal des savants*, juin, p. 323, article sur les *Pensées de Platon*, par M. Le Clerc.

Page 116. — Nous devons prier les dieux et les déesses de mettre dans notre bouche des choses qui leur soient agréables à eux avant tout, et ensuite à vous. Bekker, p. 22 : Πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἑπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν.

Je lis ὑμῖν, au lieu de ἡμῖν, avec le manuscrit *g* et Le Roy; et, comme ce dernier, j'entends ἑπομένως dans le sens de *ensuite*, *consequenter*. Le Roy, p. 20 : *qu'ils nous donnent grâce de dire choses qui leur soient premièrement agréables, et à vous en après.* Ce sens est fort raisonnable : plaire aux Dieux d'abord, ensuite à ceux qui nous écoutent. On ne peut alléguer l'autorité des manuscrits ; car, outre que l'un d'eux donne positivement ὑμῖν, la différence entre les deux leçons est nulle à cause de l'identité de prononciation. Il est vrai que tous les éditeurs et tous les critiques lisent ἡμῖν ; mais ni l'un ni l'autre des deux sens que cette leçon peut suggérer n'est supportable. Entend-on avec Ficin et Lindau : *Nobis consterius, d'une manière conforme à nos principes?* Ce n'est guère là un vœu à adresser aux dieux. Entend-on avec Ast : *Nobis convenienter, d'une manière digne de nous?* C'est un peu superbe. Ajoutez que, dans ces

deux cas, μὲν a bien son corrélatif dans δὲ, mais μάλιστα n'en a point. M. Windischmann, qui ne paraît pas se piquer d'une grande exactitude philologique, omet δὲ, détruit par conséquent tout rapport entre ἐκείνοις μὲν μάλιστα et ἑπομένως ἡμῖν ou ὑμῖν, rattache ἑπομένως à εἰπεῖν, et le traduit par *successivement*. *Was ihrer Weisheit nach das Beste ist, um es euch in einer Folgenreihe vorzutragen.*

Page 119. — **Nous avons admiré l'introduction; maintenant, continue sans t'interrompre, et achève le discours.**

Corrigez : Et achève l'hymne. — Il faut lire, en effet, νόμον avec la plupart des manuscrits, Bekker et Stalbaum, au lieu de λόγον. Le passage analogue de la *République*, livre VII, que cite Stalbaum, est décisif. Dans l'un et l'autre passage, νόμος est un discours mesuré, un chant qui a son προοίμιον ; ces deux expressions s'attirent et se justifient l'une l'autre ; elles préparent au langage lyrique de ce qui suit.

Pages 116-118.

Ce morceau est le fondement de la Théodicée de Platon, qui explique l'univers, son harmonie et sa beauté, par une cause unique, d'une perfection accomplie, qui a fait le monde d'après un plan admirablement ordonné, et nécessairement antérieur et

supérieur au monde, puisqu'il lui a servi de modèle. Ce plan, ce modèle, ce sont les idées, types invisibles de toutes les choses visibles, raisons incréées de toutes les choses créées, lois de tous les phénomènes, genres de tous les individus, qui, par rapport à Dieu, sont les pensées qui l'ont dirigé dans la formation du monde, et, par rapport au monde, sont ses principes et ses lois. Je ne sais pourquoi Stalbaum rapproche de cette théorie celle de Philolaüs avec ses trois termes, l'infini, τὸ ἄπειρον, ou la matière même de ce monde; la cause, τὸ αἴτιον, Dieu; le fini, τὸ πέρας, qui, selon Stalbaum, est l'analogue des idées. Sans nier des ressemblances, qui attestent une même école, la grande école du théisme antique, on peut douter que Platon ait emprunté ses *idées* au *fini* de Philolaüs; et Stalbaum sait tout aussi bien que nous que tel n'est pas l'antécédent de cette belle et profonde théorie. Son véritable antécédent est la théorie de la définition de Socrate, pour la partie psychologique et logique, et pour l'ontologie, l'école de Mégare. Nous nous permettrons de remarquer, une fois pour toutes, que Stalbaum se complaît un peu trop à signaler entre les devanciers de Platon et Platon lui-même une foule de ressemblances plus apparentes que réelles. On ne saurait trop le redire; tout en rappelant les ressemblances qui établissent la suite et l'enchaîne-

ment des pensées dans l'humanité, ce sont surtout les différences qu'il faut faire ressortir, pour marquer le caractère propre de chaque système et de chaque philosophe.

Pages 121-123. — Le corps de l'univers se compose premièrement de feu et de terre; mais il s'agissait de réunir ces deux choses par un lien : ce lien est la proportion. Si le corps de l'univers n'avait dû être qu'une surface sans profondeur, un seul milieu aurait suffi pour unir ses extrêmes; mais, comme il devait être un corps solide, et que les corps solides ne se joignent jamais ensemble par un seul milieu, mais par deux, Dieu plaça l'eau et l'air entre le feu et la terre; et, ayant établi entre tout cela, autant qu'il était possible, des rapports d'identité, à savoir, que l'air fût à l'eau ce que le feu est à l'air, et l'eau à la terre ce que le feu est à l'eau, il a, en enchaînant ainsi toutes les parties, composé ce monde visible et tangible.

Ce passage a beaucoup tourmenté les commentateurs anciens et modernes, parce qu'il est difficile de concilier l'assertion erronée qu'il contient (que les corps solides ne se joignent jamais ensemble par un seul milieu, mais par deux) avec les connaissances de Platon en géométrie. Stalbaum pense

avec raison que ce passage est beaucoup plus simple qu'on ne l'a cru jusqu'ici. Dans le système pythagoricien, il faut deux surfaces pour faire un solide; si deux surfaces peuvent être unies par un seul terme intermédiaire, il faudra deux termes intermédiaires pour unir deux solides, et l'union sera encore plus parfaite si la raison des deux proportions est la même. La géométrie ne paraît ici que pour rendre l'explication plus manifeste; et Platon n'a pas songé à donner à sa phrase une rigueur mathématique.

Nous venons de voir ce que les critiques ont appelé le rapport géométrique des éléments, *elementis ratione geometrica concinnatis*, dit Boeckh; voici maintenant la formation de l'âme du monde.

Page 125 - 128. Dieu divise d'abord l'essence en 7 parties, qui forment deux progressions, dont l'une a pour raison 2, et l'autre 3. Macrobe, dans le *Songe de Scipion*, dispose ainsi ces deux progressions en mettant en regard l'un de l'autre les termes corrélatifs de chacune :



Les commentateurs ont donné, de ce nombre 7

et de cette double progression, un grand nombre de raisons empruntées, les unes à l'arithmétique, les autres à la géométrie. Mais Stalbaum aime mieux ne voir dans les 4 termes de chaque progression que les 4 degrés que doit parcourir l'être pour arriver à la plénitude et à la perfection de l'existence ; et c'est ainsi qu'il explique la double tétractys pythagoricienne.

Ces nombres 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 sont en même temps des nombres musicaux ; car ils sont les deux termes extrêmes de chacune des octaves du diagramme ancien. Dieu, qui a composé l'âme du monde d'après les lois de l'harmonie musicale, achève de diviser l'essence en parties proportionnelles aux tons et aux demi-tons dont l'octave est composée. En effet, entre chacun des nombres formant la première progression, et chacun des nombres formant la seconde, il intercale deux moyens termes : l'un de ces moyens termes surpasse l'un des extrêmes d'une fraction de cet extrême, et est surpassé par le second extrême d'une même fraction de ce second extrême ; l'autre moyen terme surpasse un des extrêmes, et est surpassé par l'autre d'un nombre égal. De ces liens insérés dans les premiers intervalles, il résulte, dit le texte, des intervalles nouveaux, tels que chaque nombre vaut le précédent augmenté de la moitié, du tiers ou du huitième. Mais ce n'est pas en-

core la l'échelle musicale tout entière. Pour la compléter, Dieu remplit tous les intervalles d'un plus un tiers, par des intervalles d'un plus un huitième ; et comme chaque troisième intervalle d'un plus un huitième serait un nombre supérieur au nombre qui le suit immédiatement dans le diagramme, ce qui est impossible, Dieu, en faisant cette dernière intercalation, laisse de côté une partie de chaque troisième intervalle d'un plus un huitième; et cette partie est telle que le nombre intercalé soit au nombre qui le suit immédiatement dans le diagramme comme 243 est à 256. Rien n'est plus facile que de construire, avec ces indications, fournies par le texte, une série de nombres, qui n'est autre chose que le diagramme musical des anciens. Il faut cependant observer que, quand le second extrême du troisième intervalle d'une quarte, intervalle qui forme seulement un demi-ton, est avec le nombre suivant dans le rapport de 1 à 1 + ⅛, on prend le nombre qui précède ce second extrême, et qui est avec lui dans le rapport de 243 à 256, on l'augmente de son huitième, et on l'intercale après le second extrême, avec lequel il forme un ton plein qui, rompant l'uniformité de la loi, prend le nom d'apotome. Dans la table suivante, 2187 et 6561 sont les apotomes.

Nous transcrirons ici le résultat des calculs que nous venons d'indiquer, en prenant pour point de

départ, au lieu de l'unité, le nombre 184. Cette substitution, à laquelle tous les commentateurs ont eu recours, et qui remonte à Eudore et à Crantor (Plutarque, *De la formation de l'âme*, édit. Reiske, t. x, p. 232, sq.), a pour but d'éviter les nombres fractionnaires.

DIAGRAMME DE PLATON.

OCTAVE.

Quarte.

Quinte.

— 384 mi.
432 ré.
486 ut.
— 512 si.
576 la.
648 sol.
729 la.
— 768 mi
864
972
1024
1152
1296
1458
1536
1728
1944
2048
2187
2304
2592
2916
3072
3456
3888
4374
4608
5184
5832
6144
6561
6912
7776
8748
9216
10368

Ces 36 nombres forment le total de cent quatorze mille six cent quatre-vingt-quinze indiqué dans le *Timée de Locres*.

Lorsque Dieu eut achevé de diviser, en parties proportionnelles, le mélange des trois essences, et de placer symétriquement toutes ces parties l'une à la suite de l'autre, il coupa en deux, dans le sens de la longueur, toute cette composition nouvelle; et des deux lignes qu'il obtint ainsi, il forma deux cercles, dont le plus petit touche intérieurement le plus grand en deux points, éloignés l'un de l'autre de toute la longueur du diamètre du grand cercle. Il imprima ensuite à ces deux cercles un mouvement de rotation autour d'un même point; et il appela mouvement du même celui du cercle extérieur, et mouvement du divers celui du cercle intérieur. Cette distinction ne peut être fondée sur une différence de nature, puisque les deux cercles sont formés du même mélange; mais pendant que le cercle extérieur conserve son unité, et continue de se mouvoir d'un mouvement uniforme, Dieu divise le cercle intérieur, et d'un seul il en fait sept de grandeur inégale, auxquels il imprime des vitesses et des directions diverses. Ainsi divisé, le cercle intérieur appartient à la nature du multiple et du divers, et le cercle extérieur doit sa supériorité, non à son essence, mais à l'unité qu'il conserve.

Après la division du cercle du divers en plusieurs cercles, le plus grand cercle intérieur garde toujours son premier diamètre et ses deux points d'intersection avec le cercle du même. Pour indiquer l'ouverture de

l'angle produit par l'intersection de ces deux cercles, Platon déclare que le cercle extérieur est dirigé dans le sens du côté, et le cercle intérieur dans le sens de la diagonale; c'est-à-dire que, si l'on conçoit un parallélogramme dont le grand côté soit le diamètre du tropique, et le petit côté la distance qui sépare les deux tropiques, le cercle du même est dirigé dans le sens d'un des grands côtés du parallélogramme, et le cercle du divers dans le sens de sa diagonale.

Platon ajoute que le mouvement du même a lieu de gauche à droite, et le mouvement du divers de droite à gauche. Pour les anciens pythagoriciens la droite du monde est l'Orient et la gauche l'Occident. Chalcidius remarque, dans son commentaire sur ce passage, qu'il semble d'abord que le monde étant sphérique ne doit avoir ni droite ni gauche; mais il ajoute que la difficulté disparaît quand on se rappelle que, d'après Platon, le monde est un animal. Le mouvement de gauche à droite est celui que les derniers platoniciens ont nommé le mouvement rationnel, en le comparant à la marche que suit la raison humaine, qui part de Dieu pour revenir à Dieu par la contemplation de ses œuvres, comme le mouvement du même part de la gauche pour revenir au même point en passant par la droite. Le mouvement de droite à gauche, qui est celui du divers, a été comparé au mouve-

ment sensible de l'homme; ce mouvement sensible est celui par lequel, après nous être élevés de la créature à Dieu, nous retombons dans la créature.

Platon n'indique pas seulement la position respective du cercle extérieur et du plus grand cercle intérieur: il marque les intervalles qui séparent les cercles intérieurs entr'eux; mais il le fait d'une manière fort obscure. Il déclare que Dieu divisa six fois le cercle intérieur, de manière à en faire sept cercles inégaux, avec des intervalles doubles et triples. Ces intervalles doubles et triples sont évidemment les trois rapports dont la raison est 2, et les trois rapports dont la raison est 3, par lesquels Dieu a commencé à diviser en parties proportionnelles le mélange des trois essences: ces rapports sont représentés par les chiffres 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, qui indiquent les octaves de l'échelle musicale de Platon. Or, si on se rappelle que les anciens pythagoriciens disposaient les planètes d'après les intervalles du diagramme, on sera autorisé à conclure que Platon admet le même rapport entre les distances qui séparent les uns des autres tous les cercles du divers, qui ne sont que les orbites des planètes. D'après cette interprétation, à laquelle se sont rangés les derniers commentateurs, la distance de la terre à la lune étant représentée par 1, celle du soleil, qui vient après la lune, serait représentée par 2, Vénus

par 3, Mercure par 4, Mars par 8, Jupiter par 9, et Saturne par 27, nombres qui, dans le diagramme tel que nous venons de le construire en partant de 184, correspondent à ceux de 384, 768, 1152, 1536, 3072, 3456, 10368.

Page 135. — La terre, notre nourrice, roulée autour de l'axe qui traverse tout l'univers, a été faite pour être la productrice et la gardienne du jour et de la nuit... Bekker, p. 41 : εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον...

C'est le célèbre passage astronomique si fort controversé dans l'antiquité et chez les modernes. Aristote se fonde sur ce passage pour établir que Platon a fait tourner la terre sur elle-même ; mais Aristote est, dans l'antiquité, le seul qui soutienne cette opinion. L'opinion contraire est aujourd'hui à peu près démontrée. Voici les raisons qu'en donnent les plus habiles critiques, et ces raisons nous paraissent sans réplique.

1° Platon a toujours été considéré dans l'antiquité comme partisan de l'immobilité absolue de la terre.

2° Dans plusieurs endroits de ses ouvrages où il parle de l'équilibre de la terre, il ne dit pas un mot de son mouvement de rotation.

3° Si la terre suit le mouvement de l'axe du monde, le mouvement de la huitième sphère, qui est le même, devient nul par rapport à elle, et les étoiles fixes, qui

appartiennent à cette sphère, demeurent en apparence dans une immobilité absolue; ce qui est contraire à l'expérience et au sens commun, et à l'opinion de Platon, exprimée dans ce même passage.

4° Les divers mouvements des huit sphères expliquent toutes les apparences célestes : il n'y a donc aucune raison pour donner un mouvement à la terre.

5° Enfin Platon assigne un mouvement aux étoiles fixes, et deux mouvements aux planètes : puisqu'il ne range la terre ni avec les unes ni avec les autres, il y a lieu de croire qu'elle ne participe à aucun de leurs mouvements.

On peut ajouter à ces raisons que Platon aurait nécessairement insisté sur le mouvement de la terre s'il l'avait admis, et que ce point était trop controversé de son temps et trop important en lui-même pour qu'il ne fit que l'indiquer en se servant d'une expression équivoque.

Simplicius suppose qu'Aristote aura commis une méprise en attribuant à Platon lui-même une opinion d'Héraclide de Pont, son disciple; d'autant plus aisément qu'il paraît que dans sa vieillesse, au témoignage de Théophraste cité par Plutarque, Platon avait embrassé l'opinion des pythagoriciens. Peut-être alors le *Timée* était-il déjà composé, et Aristote aura-t-il interprété le passage de ce dialogue sans y

apporter une réflexion suffisante, d'après l'opinion qu'il avait connue à son maître sur la fin de sa vie. Pour l'histoire de cette controverse, voyez Proclus, *Commentaire du Timée*, p. 28, et Simplicius, *in Arist., de Cælo*, p. 125; chez les modernes, Boeckh, *De platonico systemate cœlestium globorum, etc.*, p. vj sqq.; et Stalbaum, p. 171.

Page 119. — Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai.

Voilà des lignes bien simples et bien profondes, et qui appartiennent en propre à Platon. Avant lui, l'idée la meilleure que l'esprit humain se fût encore formée de Dieu, était celle d'une intelligence, le Νοῦς d'Anaxagoras. Anaxagoras expliquait par le Νοῦς *comment* le monde a été formé tel qu'il est, ordonné et harmonique dans toutes ses parties. Platon explique *pourquoi* le monde a été ainsi formé, et il en donne la vraie raison, à savoir une

intelligence douée de bonté, qui se complaît à se répandre hors d'elle-même, et à communiquer ses divins attributs. De là l'expression de *père*, que Platon donne en cet endroit à l'auteur de l'univers. Aussi, contre l'opinion de Stalbaum, je crois pouvoir prendre cette expression de *père* dans le sens à la fois païen et chrétien, comme synonyme de ποιητής et de δημιουργός, et en même temps, dans une certaine mesure, comme l'antécédent du πατὴρ ἡμῶν.

Chez Aristote, ce caractère de bonté semble manquer à Dieu. Dans la *Métaphysique* (livre XII), la bonté de Dieu est déduite de sa nécessité. Si le premier moteur immuable est nécessaire, il est bon; ce qui ne veut pas dire qu'il possède l'attribut moral de la bonté, mais qu'il possède le bien, le bonheur parfait. Ainsi, tout bonheur vient de Dieu, qui en est le principe suprême; mais Aristote ne dit point que Dieu le répand lui-même par sa volonté.

Plus tard, au sein du christianisme, s'est élevée une autre doctrine, bien différente de celle de Platon, et qui a prétendu et prétend même encore être la seule doctrine chrétienne orthodoxe; je veux parler de la doctrine d'Ockam, qui, à force de revendiquer la volonté divine, la sépare presque de l'intelligence et de la bonté, et fait créer le monde à Dieu tel qu'il est, uniquement parce qu'il lui a plu de le faire ainsi, par un acte entièrement arbitraire,

sans regard à l'idée du juste et du bien. Mais c'est prétendre que Dieu a fait le monde par un acte de vouloir destitué de tout penser, ce qui est impossible, absurde, impie. Dieu n'est qu'en tant qu'il pense, comme en tant qu'il veut; sa pensée, et sa pensée éternelle, c'est l'idée même du bien, du juste, etc.; c'est avec sa pensée, avec ses idées, au sens platonicien, qu'il veut et qu'il agit; et, en agissant, il les imprime à ses œuvres. Le monde est donc empreint des idées, c'est-à-dire des pensées de Dieu. Le monde réalise le plan divin, le plan que Dieu a suivi et voulu suivre en formant le monde, par cette grande et dernière raison, à savoir, que Dieu est bon. Ainsi deux mille ans après Platon, nous pouvons dire encore : « Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde, sera dans le vrai. »

Page 136.

Dans le système du monde, tel que Platon l'expose, il n'y a et il ne peut y avoir qu'un seul Dieu; Platon le dit mille fois, et Aristote le répète après lui. Pour tous les deux, les dieux ne sont pas autre chose que les astres, et, au premier rang, les étoiles fixes. C'est là l'esprit de toute la philosophie ancienne, et Aristote a suivi Platon lorsqu'il a dit (*Métaphys.*, liv. XII,

ch. 8) : « Une tradition venue de l'antiquité la plus « reculée, et transmise à la postérité sous l'enveloppe « de la fable, nous apprend que les astres sont des « dieux, et que la divinité embrasse toute la nature. « Tout le reste sont des mystères ajoutés pour per- « suader le vulgaire dans l'intérêt des lois et pour l'uti- « lité commune.... » Pour les démons, qui, dans la mythologie païenne, venaient après les dieux, et étaient dieux eux-mêmes, Platon s'en exprime avec une circonspection qui marque à la fois son opinion personnelle et son respect pour les croyances populaires. « Quant aux autres démons, il faut s'en rapporter « aux récits des anciens, qui, étant descendus des « dieux, *comme ils le disent*, connaissent sans doute « leurs ancêtres. On ne saurait refuser d'ajouter foi « aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne soient « pas appuyés sur des raisons vraisemblables ou cer- « taines. Mais, comme ils prétendent raconter l'his- « toire de leur propre famille, nous devons nous « soumettre à la loi et les croire. »

Page 138. — Chaque âme placée dans celui des organes du temps qui convient le mieux à sa nature deviendra nécessairement un animal religieux. Bekker, page 44 : δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἕκαστα ὄργανα χρόνου φῦναι ζῶον τὸ θεοσεβέστατον.

Stalbaum, ne voyant pas de motif et de sens à cet accusatif σπαρείσας αὐτὰς, propose de lire δέοι δὲ μετὰ σπαρείσας αὐτὰς..... Cette leçon, très-arbitraire, est aussi très-inutile; il faut entendre que chaque âme, distribuée dans tel ou tel astre, devient un animal religieux. Platon aurait pu dire : δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς... φύναι ζῶα, ou bien σπαρεῖσαν αὐτῶν ἑκάστην... φύναι ζῶον. Mais il est inutile de s'arrêter à faire voir que toutes ces leçons reviennent au même.

PAGE 139.

Il est ici question de la célèbre métempsycose ou passage successif de l'âme à travers des formes diverses qui lui servent de punitions ou de récompenses. Stalbaum, en renvoyant aux passages analogues du *Phèdre*, du *Phédon*, du *Politique*, de la *République* (l. x) et des *Lois* (l. x), soutient qu'une comparaison et une étude sérieuse de tous ces passages montrent aisément un jeu d'esprit où jusqu'ici on a voulu voir une doctrine sérieuse : *Philosophum in hoc argumento tractando ingenii lusui nonnihil indulsisse ut in re quæ mentis humanæ intelligentiam superaret.* Il est pourtant singulier que Platon revienne aussi souvent, et dans des ouvrages écrits à toutes les époques de sa vie, sur une opinion qui serait à ses yeux un pur badinage. Il ne faut pas oublier que cette opinion était celle de la grande école

pythagoricienne, à laquelle Platon se rattache. J'inclinerais plutôt à croire que Platon ne la donne ni comme un simple jeu d'esprit, ni comme une doctrine qui lui soit propre ou qu'il veuille sérieusement soutenir, mais comme une opinion plus ou moins vraie, mais spécieuse et considérable, puisqu'elle émane d'une école telle que l'école pythagoricienne, et qu'elle se lie à la doctrine de l'immortalité de l'âme. Platon a emprunté à Pythagore la théorie de la métempsycose comme celle de la réminiscence. C'est là, pour ainsi dire, sa mythologie; quand il ne peut trouver dans celle de son temps les images dont il a besoin, qu'il arrive à la limite qui sépare le certain du vraisemblable, et qu'après avoir épuisé les démonstrations rationnelles, il s'adresse aussi à l'imagination et à l'âme dans le langage qui leur convient.

Page 140. — A moins qu'il ne devienne lui-même l'instrument de son malheur. Bekker, p. 46.

Corrigez : de peur qu'il ne devienne lui-même.

Page 141. — « Ces sensations excitèrent alors de grandes et nombreuses émotions qui, venant à se rencontrer avec le courant intérieur, agitèrent violemment les cercles de l'âme, arrêtèrent entièrement par leur tendance contraire le mouvement du même, l'empêchèrent

de poursuivre et de terminer sa course, en introduisant le désordre dans le mouvement du divers, de sorte que les trois intervalles doubles, et les trois intervalles triples, avec les intervalles d'un plus un demi, d'un plus un tiers et d'un plus un huitième, qui leur servent de liens et de moyens termes, ne pouvant être complétement détruits sans l'intervention de celui qui les a formés, furent au moins détournés de leur course circulaire, et égarés dans tous les sens et dans tous les mouvements désordonnés, autant que cela était possible. »

Il est évident qu'il s'agit ici seulement du trouble et de l'harmonie des facultés de l'âme, et Stalbaum remarque avec raison que ce passage, dont le sens ne peut être douteux, malgré le voile arithmétique et musical qui le couvre encore, éclaire cet autre passage sur l'âme du monde et la vie universelle, où il est fait un si formidable emploi de la géométrie et de la musique. Comme nous l'avons dit, il ne s'agit là, comme ici, que de rapports et de proportions d'où résulte l'harmonie du tout. Même en français, dans le langage le plus ordinaire, la géométrie et la musique fournissent naturellement leur expression à cet ordre de pensées.

PAGE 145. — Quand donc la lumière du jour

s'applique au courant de la vue, alors le semblable rencontre son semblable, l'union se forme, et il n'y a plus dans la direction des yeux qu'un seul corps qui n'est plus un corps étranger, et dans lequel ce qui vient du dedans est confondu avec ce qui vient du dehors. De cette union de parties semblables résulte un tout homogène qui transmet à tout notre corps, et fait parvenir jusqu'à l'âme les mouvements des objets qu'il rencontre ou par lesquels il est rencontré, et nous donne ainsi cette sensation que nous appelons la vue.

Stalbaum trouve déjà cette explication de la vision par deux courants lumineux, l'un extérieur et l'autre s'écoulant des yeux eux-mêmes, dans d'autres ouvrages de Platon, par exemple, dans la *République*, liv. VI. Mais la théorie de la vision que présente le livre VI de la *République* est tout autre que celle que nous avons ici. Dans la *République*, Platon dit tout simplement que, pour qu'il y ait sensation de la vue, il ne faut pas seulement un œil doué de la faculté de voir, et un objet visible, mais encore la lumière qui permette à la vue de s'exercer et à l'objet visible d'être vu, et cette lumière vient du soleil (voyez notre trad., t. X, p. 53, etc.). Il n'est point question de deux courants homogènes, l'un intérieur et l'autre extérieur. Stalbaum est beaucoup plus fondé à rapporter cette

opinion à Empédocle. Toutefois un examen attentif pourrait conduire à un résultat différent. Empédocle, dit Aristote, explique la vision tantôt par une lumière qui sort des yeux, tantôt par des effluves venant des objets (*de sensu*, c. 3). Or, Platon n'adopte ni l'une ni l'autre de ces explications : il les réunit. Depuis on retrouve cette théorie de la vision dans une foule d'auteurs que cite Stalbaum (p. 192-198). Elle conduit à une théorie du sommeil nocturne, qu'Aristote rappelle et combat dans l'ouvrage déjà mentionné.

PAGES 145-146. — Car les paupières, que les dieux ont faites pour être les gardiennes et les conservatrices de la vue, retiennent au dedans, en se fermant, la puissance du feu; celle-ci, comprimée, ralentit et tempère les mouvements intérieurs : de là le repos. BEKKER, p. 51-52 : σωτηρίαν γὰρ ἣν οἱ θεοὶ τῆς ὄψεως ἐμηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν, ὅταν ταῦτα ξυμμύσῃ, καθείργνυσι τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δύναμιν, ἡ δὲ διαχεῖ τε καὶ ὁμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὁμαλυνθεισῶν δὲ ἡσυχία γίγνεται.

Stalbaum (p. 195 et 196) rapporte ἡ δὲ διαχεῖ, etc., à ἡ τῶν βλεφάρων φύσις. Impossible à tous égards. Il faut le rapporter à δύναμις τοῦ πύρος ἐντὸς, comme ὁμαλυνθεισῶν se rapporte à τὰς ἐντὸς κινήσεις. Seulement, par la pensée, il faut entendre δύναμις τ. π. ε.

καθειργνυμένη, *compressa*; comme ajoute fort bien Ficin.

Page 151. — Mais, me renfermant dans la vraisemblance, comme je l'ai fait depuis le commencement de ce discours, je tâcherai d'émettre des opinions qui ne soient pas moins vraisemblables que celles des autres, et de traiter de nouveau mon sujet dans son ensemble et dans ses détails avec plus d'étendue qu'auparavant. Bekker, p. 57 : τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἧττον εἰκότα, μᾶλλον δὲ καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἑκάστων καὶ ξυμπάντων λέγειν.

La difficulté tombe sur μᾶλλον δὲ καὶ ἔμπροσθεν. J'ai traduit comme s'il y avait μᾶλλον δὲ ἢ κατὰ τὰ ἔμπροσθεν ou μᾶλλον δὲ ἢ προσθέν. La nécessité seule m'a suggéré cette correction qui est loin de me satisfaire; autrement, il faut supprimer entièrement καὶ ἔμπροσθεν, comme l'ont fait Ficin et Le Roy. La correction de Stalbaum, page 304 : μᾶλλον δὲ κατὰ τὰ ἔμπροσθεν, *superioris disputationis exemplo*, est tout à fait insuffisante; car ce qu'il doit y avoir de semblable entre les premiers discours et le discours actuel, c'est la vraisemblance, et cela a été déjà dit : τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων. Il s'agit maintenant de dire en quoi le discours actuel différera du

précédent, et cette différence consiste dans des développements plus étendus sur chacune des parties et sur l'ensemble du sujet; et, en effet, ces développements vont avoir lieu. Voilà pourquoi Timée invoque le secours de Dieu dans cette recherche ardue et inaccoutumée : ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως. Plus bas, on trouve encore : δεῖ δ' ἐναργέστερον εἰπεῖν... καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον.

Page 152. — La suite de ce discours semble nous contraindre à introduire un nouveau terme difficile et obscur. Et page 155 : Maintenant il faut reconnaître trois genres différents, ce qui est produit, ce en quoi il est produit, ce d'où et à la ressemblance de quoi il est produit, etc.

Le troisième terme que Platon introduit sur la scène entre le monde actuel, tel qu'il est, et les idées, c'est-à-dire le modèle, le plan sur lequel il a été fait, c'est ce en quoi et avec quoi il a été fait, c'est-à-dire la matière, la matière primitive, sans mouvement, sans forme et sans lois par elle-même, et qui ne reçoit tout cela que de Dieu, à l'aide des idées. Platon compare Dieu au père, la matière à la mère, et le monde actuel au fils. Aristote ne s'est pas fait faute d'emprunter ici beaucoup à Platon,

mais sans le citer, et quelquefois même en le critiquant. Par exemple, dans le premier livre de la *Métaphysique*, chapitre v (voyez notre traduction, p. 149-152), Aristote accuse Platon de n'admettre que deux principes sur les quatre qu'il établit, à savoir, celui de l'essence et celui de la matière. Comment! Platon n'a pas admis ce troisième principe qu'Aristote appelle ἀρχὴ κινήσεως, τὸ αἴτιον, et que Platon appelle ici τὸ ὅθεν, le principe de la cause? Il n'a point admis le quatrième principe d'Aristote, le principe de la cause finale, que Socrate connaissait déjà parfaitement, qui remplit le *Phédon*, la *République*, le *Timée*? Si la cause finale c'est le bien, en vérité il est par trop étrange d'accuser Platon de n'avoir pas fait une assez grande place à l'idée du bien. Loin de là, on a pu lui reprocher quelquefois d'avoir abusé du principe des causes finales.

Page 155. — Ces êtres qui sortent de son sein et y rentrent sont des copies des êtres éternels, façonnés sur leur modèle d'une manière merveilleuse et difficile à exposer, dont nous parlerons plus tard. Bekker, page 60: ὃν εἰσαῦθις μέτιμεν.

Plus tard, en effet, dans ce même dialogue, Platon fait voir comment toutes choses ont été formées sur le modèle des idées. Stalbaum, p. 212, entend par

εἰσαῦθις, non pas un autre endroit du *Timée*, mais un autre ouvrage de Platon; et, supposant que le *Parménide* est le dialogue où Platon traite avec le plus d'étendue de la participation des choses aux idées, il croit pouvoir inférer de là que le *Parménide* est postérieur au *Timée*. En attendant l'édition du *Parménide* que promet Stalbaum, avec des prolégomènes où ce dialogue doit être expliqué pour la première fois, nous ne pouvons voir dans tout ceci qu'une hypothèse fondée sur une hypothèse. D'abord la participation des choses aux idées est indiquée dans le *Parménide*; mais elle n'y est point traitée à fond. Ensuite, chaque dialogue de Platon est un tout complet et achevé, un être vivant et animé qui se suffit à lui-même. Il est contraire à l'art antique et à toutes les habitudes de Platon, de renvoyer d'un dialogue à un autre, à moins qu'il n'y ait une suite de dialogues formant un seul et même ouvrage.

Page 156. — Un certain être invisible, contenant toutes choses en son sein, et recevant, d'une manière très-obscure pour nous, la participation de l'être intelligible, un être, en un mot, très-difficile à comprendre. Bekker, p. 62 : ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλάμβανον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλώτατον αὐτό.....

Stalbaum, après δυσαλώτατον, sous-entend αὐτῷ, c'est-à-dire νοητῷ. Mais le seul sous-entendu nous paraît être ἡμῖν, comme l'indique assez ἀπορώτατα qui précède, et cette phrase qui suit : καθ' ὅσον δὲ ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ.

PAGE 159. — Cependant, comme toute image n'est pas la même chose que le modèle sur lequel elle est faite, sans relever non plus d'elle-même, mais qu'elle est toujours la représentation d'un être différent d'elle, etc. BEKKER, page 64 : ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δὲ τίνος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, etc.

J'ai entendu et j'ai traduit comme s'il y avait : οὐδ' ἑαυτῆς ἐστίν, sans avoir aucun manuscrit pour cette correction, mais dans l'impossibilité de tirer autrement aucun sens de ces *verba obscurissima*, comme les appelle avec raison Stalbaum. Sans ce second οὐδέ, une des deux hypothèses qui se présentent naturellement ne serait point exprimée, et par conséquent la conclusion διὰ ταῦτα, etc., aurait moins de force.

PAGE 161-170.

Stalbaum, p. 233 *sqq.*, prouve très bien, dans une note intéressante, qu'Aristote (*de Cœlo*, III, 1)

n'a pas compris Platon, et qu'il s'agit ici, non de surfaces idéales, mais de solides véritables, terminés par des surfaces. Il paraît que chez les pythagoriciens aussi le triangle était l'instrument de la formation du monde (voyez Boeckh, *Philolaüs*, p. 154). Il est certain, comme le dit Stalbaum, qu'il y a dans ce passage beaucoup d'idées empruntées à l'école ionienne et atomistique, et combinées avec le système mathématique des pythagoriciens, le tout formant une théorie propre à Platon.

PAGE 171. — Le cercle de l'univers, qui comprend en soi tous les genres, et qui, par la nature de sa forme sphérique, aspire à se concentrer en lui-même, resserre tous les corps, et ne permet pas qu'aucune place reste vide.

Ici, comme plus bas, dans la suite du *Timée*, Platon combat la théorie atomistique du vide. Aristote s'est joint à Platon, *Phys.*, IV, 7; *De natur. auscult.*, IV, 10, 11, 12, 13; *De generat. et corrupt.*, I, 8.

PAGE 172. — Outre cela, il faut songer, etc.

Distinction du feu et de la lumière, de l'air et de l'éther; formation de l'eau, du froid, de la glace, des métaux, de la grêle, de la neige, de la gelée, de la rosée, etc. On ne lira pas sans intérêt, même aujour-

d'hui, cette physique et cette météorologie, que Platon termine ainsi, p. 174 : « Il ne serait pas difficile « de décrire encore d'autres phénomènes de cette « nature, en cherchant toujours la vraisemblance; et « celui qui, pour se délasser, laissant de côté l'étude « de ce qui est éternel, et discourant avec vraisem« blance sur ce qui a un commencement, se procure « ainsi un plaisir sans remords, celui-là se ménage « durant sa vie un amusement sage et modéré. » La physique purement expérimentale ne paraissait à Platon qu'un sage délassement; il eût pensé tout autrement de la physique mathématique, si elle eût été connue de son temps, et il s'explique bien différemment sur l'astronomie. Son génie était particulièrement porté vers les mathématiques, vers la recherche des lois et des idées en tout genre; et c'est parce que le temps n'était pas venu de trouver de véritables lois en physique, en météorologie et en histoire naturelle, qu'il s'est moins occupé de ces sciences, bien qu'il en sût tout ce qu'on en savait en son siècle, et que le *Timée* atteste même des combinaisons ingénieuses. Au contraire, Aristote était moins versé dans les sciences mathématiques et dans l'astronomie : son domaine était tout ce qui tombe sous l'expérience. Fils d'un habile médecin, lui-même grand naturaliste, il a produit d'abord une école de naturalistes et de physiciens, tandis que c'est à Platon et aux

pythagoriciens que se rattachent les mathématiciens et les astronomes de l'antiquité.

Page 177. — Si la terre que l'on a desséchée au feu renferme encore quelque humidité, elle devient, en se refroidissant, une pierre de couleur noire. Bekker, p. 80 : γέγονε τὸ μελὰν χρῶμα ἔχον λιθός.

Stalbaum, p. 351, s'étonne que des critiques aient cherché de quelle pierre il est question, quand l'omission de l'article indique qu'il s'agit de toute pierre noire. Nous pourrions nous étonner à notre tour que Stalbaum ait pu croire, parce qu'un article est omis, que Platon parle ici de toute espèce de pierres noires, quand partout, et dans ce qui précède et dans ce qui suit, il parle toujours de corps déterminés, par exemple, dans cette même phrase, de la tuile. La pierre en question est le basalte, selon Lindau.

Page 178. — L'air condensé avec force ne peut être dissous, si l'élément dont il est formé n'est lui-même détruit. Bekker, page 81 : βίᾳ δὲ ἀέρα ξυστάντα οὐδὲν λύει πλὴν κατὰ τὸ στοιχεῖον.

L'élément dont l'air est formé sont les triangles dont il est question dans la phrase précédente. Πλὴν est dans tous les manuscrits, et donne un sens fort

convenable. Lindau, et, après lui, Ast et Stalbaum, corrigent πλὴν en πάλιν, correction arbitraire et peu raisonnable d'ailleurs; car ce serait dire que l'air condensé avec force ne peut jamais être décomposé à aucune condition. Ficin a lu πλήν : *nisi per elementum.* Le Roy : *l'air assemblé violemment n'est dissoluble que par l'élément.*

PAGES 180-181.

Explication de la chaleur par l'acuité et le mouvement des éléments du corps chaud. Théophraste cite cet endroit, Ed. Schneider, t. IV, p. 532, et Aristote combat la théorie de Platon, *De gener. et corrupt.*, l. II, c. 2.

PAGES 181-185. — La légèreté et la pesanteur s'expliqueront facilement.....

Stalbaum, p. 259, voit ici le germe de la théorie moderne de la force centripète et de la force centrifuge, et il place l'explication de la pesanteur par la densité des parties et leur similitude au-dessus de celle d'Aristote, *De cœlo*, I, 6 et 8; II, 6; III, 1; *Auscult. phys.*, VII et VIII, etc.; Théophraste, *De sensu et sensili*, 88; Simplicius, sur la *Physique* d'Aristote, p. 469 et 615. Et encore remarquons que, pour être juste, ce n'est pas avec Aristote, venu plus tard, au milieu de

lumières et de ressources bien plus étendues, c'est avec ses devanciers et ses contemporains, et particulièrement avec Anaxagoras, Empédocle et Démocrite, qu'il faudrait comparer Platon.

PAGE 185.

Théorie de la sensation : Première condition : impression faite par l'objet sur une partie quelconque du corps ; seconde condition : que cette partie soit assez mobile pour communiquer cette impression aux parties qui forment un cercle autour d'elle, en produisant sur ces parties la même impression qu'elle a reçue, jusqu'à ce que le mouvement parvienne de proche en proche à l'intelligence, et l'avertisse de la présence de l'agent; car c'est en qualité d'agent que l'objet nous est donné. Supposez le contraire, supposez que l'impression ait lieu sur une partie du corps peu sensible qui ne la communique pas aux autres, l'impression locale n'est pas suivie d'une modification générale de l'économie, aperçue par l'intelligence, c'est-à-dire de sensation. Cette théorie de la sensation est à peu de chose près celle qui, par Aristote, s'est introduite dans l'école et y subsiste. — La théorie de la douleur et du plaisir ici exposée est celle du *Philèbe* et de la *République*. — Quant aux sensations particulières, propres aux

différents sens, Stalbaum pense que les opinions exprimées dans le *Timée*, au nom de Timée le pythagoricien, doivent être en grande partie rapportées à des physiologistes de l'école pythagoricienne, et souvent aussi à Empédocle. Il serait surtout curieux de rechercher les traces historiques de la théorie des couleurs, qui se lie à celle de la vision. Stalbaum, qui est très-instructif sur tous ces points, cite un passage de l'histoire de la théorie des couleurs de Goethe, où le grand poète expose et discute la théorie d'Empédocle et de Platon, *Geschichte der Farbenlehre*, I, 1 et 4; II, 8.

PAGE 195.

Nous reproduirons le passage qui termine la partie physique du *Timée*, pour faire voir avec quelle injustice, presque voisine du ridicule, Aristote accuse Platon d'avoir méconnu ou négligé le principe de la cause finale et du bien, et en même temps quelle ignorance il y a à prendre Platon pour un mystique qui méprise les faits, les causes prochaines et nécessaires, et ne considère que la cause divine et l'idee du bien. « Dieu employa toutes ces causes pour auxi« liaires, mais il mit lui-même le bien dans toutes les « choses engendrées. C'est pour cela qu'il faut distin« guer deux sortes de causes, l'une nécessaire et l'autre

« divine ; et nous devons chercher en toutes choses la « cause divine pour jouir d'une vie heureuse autant « que notre nature le comporte : mais nous devons aussi « étudier les causes nécessaires en vue de la cause « divine elle-même, nous persuadant que sans elles il « est impossible de comprendre cet objet suprême de « nos études, ou de le connaître même de quelque « façon que ce soit. »

Newton aurait-il fait difficulté de prendre ce passage comme la dernière expression du vrai but et de la vraie direction de ses recherches ?

PAGE 197. — D'abord le plaisir, le plus grand appât du mal ; puis la douleur, qui fait fuir le bien ; l'audace et la peur, conseillers imprudents ; la colère implacable ; l'espérance, que trompent aisément la sensation dépourvue de raison et l'amour qui ose tout. BEKKER, p. 97 : πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ'αὖ θάῤῥος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον αἰσθήσει τε ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι.

Stalbaum soupçonne ici un fragment de quelque poëte. En effet le style de ce passage est poétique, et on y reconnaît tantôt des commencemens, tantôt des fins d'hexamètres. Mais c'est un art de la grande

prose grecque comme de la grande prose française, de semer de temps en temps avec sobriété des fragments de vers pour l'ornement et l'harmonie du langage. La raison décisive contre la conjecture de Stalbaum, c'est que toute l'antiquité a cité ce passage classique sans y voir aucun emprunt. Est-il possible de supposer que des critiques et des lettrés comme Longin et Plutarque, si versés dans la littérature de leur pays, n'eussent pas reconnu le poète cité par Platon, s'il y avait ici un autre poète que Platon lui-même? Voyez Longin, sect. XXXIII, 5, et Pluque, *De sera numinis vindicta*, etc.— Stalbaum entend par ces mots : λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, que quand on se livre à la douleur on perd le sentiment des biens de la vie : *Quoniam qui iis indulgent, eos vitæ bonorum pœnitere solet*. Ce serait là un vrai lieu commun et presque une tautologie. J'entends la phrase de Platon dans l'esprit de Platon, c'est-à-dire, dans un sens moral. Le plaisir attire le mal, le mal moral; la douleur fait fuir le bien, nous détourne du bien ; car c'est ordinairement pour éviter la douleur qu'on trahit le devoir.

Page 198. — Le cœur, le principe des veines et la source d'où le sang se répand, etc. Bekker, p. 98 : τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἅμμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου, etc.

Les anciennes éditions donnent seulement ἅμα τῶν

φλ.; Bekker ἅμμα, d'après plusieurs manuscrits, parmi lesquels celui de Paris; Toup propose νᾶμα; trois bons manuscrits donnent ἀρχὴν ἅμα τῶν φλ., etc., leçon que Stalbaum a adoptée. Je ne décide point entre la leçon de Bekker et celle de Stalbaum, bien que j'aie suivi cette dernière dans la traduction. — C'est ici que commence à se faire sentir l'importance de l'ouvrage de Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, particulièrement au livre VIII. Une édition spéciale de cet écrit précieux serait un grand service rendu à la philosophie ancienne.

PAGE 199. — Les dieux placèrent le poumon autour du cœur, comme un de ces corps mous qu'on oppose dans les siéges aux coups du bélier. BEKKER, p. 99 : οἷον ἅλμα μαλακόν.

Ficin : *Quasi mollem saltum*, ce qui ne présente aucun sens. Stalbaum, qui maintient cette leçon, l'entend comme s'il y avait μαλακῶς ἀλλομένη, *abstractum pro concreto positum est, in quo nemo temere hærebit.* Cette raison ne peut me décider. Plusieurs manuscrits, entre autres celui de Paris, donnent ἅλμα. Toup, sur Longin, pag. 392 de l'édition de Weiske, propose de lire, d'après Longin et d'après Alcinoüs, μάλαγμα. Que ce soit l'expression même de Platon ou son interprétation, je me suis arrêté à

cette dernière leçon, parce qu'elle offre un sens raisonnable. Il me semble que οἷον suppose ici une comparaison positive; que partout, dans ce passage, οἷον a cette force, οἷον φάτνην, etc.; il faut donc ici un sujet déterminé de comparaison que je ne puis trouver que dans μάλαγμα.

Page 201.

Platon admet ici la divination, le pressentiment, mais seulement dans trois états : le songe, la maladie, l'enthousiasme. En effet, ces trois états modifient l'âme merveilleusement, et lui suggèrent des notions qu'elle n'a point dans les conditions ordinaires de son exercice. Mais le sage Platon se hâte d'ajouter que c'est à l'homme bien éveillé, à l'homme sain, à l'homme de sang froid, qu'il appartient d'examiner avec prudence ce qu'il a recueilli dans son passage à travers l'état extraordinaire où il s'est trouvé. Voyez sur l'enthousiasme le passage du *Phèdre* et celui du *Banquet*, sur les prophètes ou devins, le *Phèdre* encore, le VIII[e] livre de la *République*, et le passage de Plotin, *Ennéades*, IX, 6.

Pages 204-205.

Il est digne de remarque que Platon fasse une seule et même substance de l'encéphale et de la

moelle épinière. L'expression même de moelle allongée se retrouve à peu près ici. Cette moelle est représentée comme l'ancre à laquelle Dieu a attaché les liens de l'organisation animale tout entière.

On lit plus haut, p. 144 : « Jugeant que les parties antérieures de notre corps sont plus nobles et plus propres à commander que les parties postérieures, les dieux voulurent que notre mouvement se fît plutôt en avant qu'en arrière. Il fallut donc que le devant de notre corps fût distinct de l'autre côté, et formé différemment. Pour cela, sur le globe de la tête, ils placèrent d'abord le visage, et sur le visage, les organes de toutes les facultés de l'âme. »

Il faut rapprocher cette phrase si remarquable de celle-ci, qui la complète. « Dieu sema dans la moelle tous « les genres d'âmes; il divisa la moelle dès le principe « en autant d'espèces qu'il devait y avoir d'espèces « d'âmes, et il leur donna les mêmes qualités. »

Il est certain en effet que l'organisation du cerveau et le caractère de l'âme et de l'intelligence sont dans la plus étroite relation, et qu'à telle espèce de cerveau, à telle qualité de la moelle allongée, correspond en une certaine mesure telle qualité intellectuelle ou morale, par un lien ineffable dont Dieu seul a le secret. On ne s'attendait pas à trouver dans Platon le germe de la phrénologie dans ce qu'elle a de raisonnable.

Dans tout ce passage, comme dans le reste, τὰ νεῦρα, que nous avons traduit par *nerfs*, ne signifie pas les nerfs dans le sens moderne, car les anciens n'en avaient aucune idée, mais les tendons des muscles.

Pages 206-207.—Celui qui nous a formés, ayant mêlé dans une juste proportion de l'eau, du feu et de la terre, et ajouté à ce mélange un levain composé de parties aigres et salées, produisit ainsi la chair molle et pleine de suc.

C'est la formation de la chair d'après Hippocrate. *OEcon. Hippoc.*, au mot σάρκες. Voyez Galien, *De usu partium*, I, 3.

Page 215. — Il plaça le reste du filet dans les parties creuses de notre corps, etc.

Stalbaum, p. 318-319, explique parfaitement cet obscur passage sur la respiration. Dans toute sa note je ne trouve qu'une légère erreur. A ces mots : τὸ δὲ πλέγμα, ὡς ὄντος τοῦ σώματος μανοῦ, δύεσθαι εἴσω δι' αὐτοῦ καὶ πάλιν ἔξω, etc., Stalbaum pense que par τοῦ σώματος il ne faut pas entendre le corps proprement dit, mais la substance du πλέγμα, c'est-à-dire du poumon. Il croit aussi que αὐτοῦ se rapporte, non pas à τοῦ σώματος, mais à τὸ δὲ ἄλλο κύτος τοῦ κύρτου.

Mais la masse et le filet, τὸ πλέγμα et τὸ κύρτον, sont la même chose. Platon a dit plus haut : τὸ δὲ ἄλλο κύτος τοῦ κύρτου (c'est-à-dire τοῦ πλέγματος) περὶ τὸ σῶμα ὅσον κοῖλον περιέφυσε. Je prends donc τοῦ σώματος dans le même sens que τὸ σῶμα, et je pense qu'il s'agit du corps, de l'enveloppe corporelle dans le creux de laquelle le filet, le poumon, est placé; et comme cette enveloppe n'est pas solide et compacte, mais flexible et poreuse (μανοῦ), le filet ou poumon, avec l'air dont il est composé, s'échappe par les pores, passe et repasse à travers cette enveloppe; δι' αὐτοῦ. C'est à quoi se rapportent διὰ μανῶν τῶν σαρκῶν, qui suit, page 321.

Pages 220-221. — Le mode de réplétion et d'évacuation est le même que celui d'après lequel tout mouvement se fait dans l'univers : le semblable se porte vers le semblable. Les corps qui nous environnent au dehors ne cessent de dissoudre le nôtre et d'en disperser les parties, en attirant chacune d'elles vers ce qui est de même nature; et, au dedans de nous, les parties de notre sang, divisées et réduites, sont obligées, comme tout ce qui est animé sous le soleil, de suivre l'impulsion commune à tout l'univers. Bekker, p. 119 : ὥσπερ ὑπ' οὐρανοῦ ξυνεστῶτος ἑκάστου τοῦ ζώου, etc.

Stalbaum, p. 326 : « *Junge sic:* ὑπὸ ξυνεστῶτος ἑκάστου τοῦ ζώου ὥσπερ ὑπ' οὐρανοῦ. » Je ne puis voir quel sens résulterait de ces deux ὑπό ; pour moi j'entends comme s'il y avait ὥσπερ ἐφ' ἑκάστου τοῦ ζώου ξυνεστῶτος ὑπ' οὐρανοῦ, comme il en est de tout être animé sous le ciel. C'est une sorte de reproduction de cette phrase qui précède : καταπὲρ ἐν τῷ παντὶ παντὸς ἡ φόρα γέγονεν. — Remarquez ici la tendance perpétuelle de Platon de trouver un rapport entre les lois générales du monde et les lois particulières de chaque petit monde, par exemple ici, de la physiologie; tant est vif dans cet admirable esprit le sentiment de l'harmonie et de l'unité de l'univers.

Page 228. — Le remède en est difficile; car les fièvres ne tardent pas à s'y joindre et à y mettre fin. Bekker, p. 127 : ὧν καὶ τὸ φάρμακον χαλεπόν· πυρετοὶ γὰρ οὖν δὴ τὰ τοιαῦτα ἐπιγιγνόμενοι μάλιστα λύουσιν.

Je propose d'entendre λύουσιν dans le sens d'une terminaison mortelle ; autrement je ne comprendrais pas le γὰρ qui lie cette phrase à ce qui précède. Voici le sens qui en résulterait : « Les maladies sont très-difficiles à guérir, car la fièvre qui survient les guérit. » Il est plus naturel d'entendre : car la fièvre en survenant termine d'une manière fâcheuse de pareilles maladies ; c'est la terminaison propre de ces maladies μάλιστα λύουσιν. Je conviens qu'alors il fau-

drait prendre dans le même sens le mot λύει, d'une phrase analogue d'Hippocrate, que cite Lindau; *Aphorismes*, IV, 57 : ὑπὸ σπάσμου ἢ τετάνου ἐνοχλουμένῳ πυρετὸς ἐπιγινόμενος λύει τὸ νόσημα. Reste à savoir si dans le tétanos ou dans de grandes convulsions, la fièvre en survenant guérit ou tue; il semble qu'elle fait tantôt l'un, tantôt l'autre.

PAGE 229.

Platon attribue l'épilepsie à une perturbation du cerveau produite par la pituite et la bile noire. Telle est aussi la cause qu'Hippocrate assigne à la folie, *De insania*, etc. En général, dans toute sa médecine, Platon fait une grande part à la bile, et il peut être considéré comme humoriste.

PAGE 232. — Malheur qui peut arriver à tout le monde, malgré qu'on en ait. BEKKER, p. 130 : παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ κακόν τι προσγίγνεται.

Je conviens que les meilleurs manuscrits donnent la leçon κακόν τι; Bekker la maintient, et Stalbaum cherche à l'expliquer; mais comme la conjecture de Cornarius, ἄκοντι, est confirmée par deux bons manuscrits de Florence et du Vatican, je n'ai pas hésité à l'adopter. Cette maxime, que tout le monde peut avoir, malgré soi, reçu du ciel ou des hommes un mauvais tempérament ou une mauvaise éducation, est comme

le pendant de cette autre maxime platonicienne : Nul n'est méchant malgré soi : κακὸς ἑκὼν οὐδείς. — Rien de plus sage et de plus beau que ce qui suit sur l'influence du corps sur l'âme, la contagion des exemples dont on est environné, et l'absence d'une doctrine qui enseigne le devoir à chacun de nous dès le berceau : d'où il résulte qu'il faut s'en prendre aux parents et au public plutôt qu'aux enfants, aux instituteurs plutôt qu'aux élèves, et qu'une sage indulgence est commandée par la justice.

Vient ensuite un petit traité d'hygiène qui est encore aujourd'hui tout aussi vrai et tout aussi applicable que du temps de Platon.

Le *Timée* est terminé par une explication de la formation des animaux, explication mêlée assez mal à propos d'un retour sur la métempsycose, laquelle a bien l'air ici d'être employée comme un pur ornement du discours. On se serait fort bien passé de cet ornement, qui dégrade au lieu de la rehausser la majesté des idées de Platon sur le règne animal et sur l'univers.

NOTES

SUR LE CRITIAS.

Mêmes secours que pour le *Timée.*

Page 249. — Supposons un peintre qui aurait à représenter des objets empruntés à l'humanité ou à la nature : nous savons quelle facilité et quelle difficulté il trouve à satisfaire le spectateur par la fidélité de ses tableaux. A-t-il eu à peindre la terre, des montatagnes, etc..., nous sommes d'abord contents s'il a su en rendre à peu près quelque chose avec la moindre vraisemblance..... Mais, dès qu'un peintre entreprend de représenter des êtres humains, l'habitude que nous avons d'en voir et d'en observer nous fait découvrir toutes les fautes au premier coup d'œil. Bekker, p. 146... περὶ τὰ θεῖά τε καὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα.....

Ἀνθρώπινα est la leçon de toutes les éditions et de tous les manuscrits, et elle est très-bonne ; car elle

exprime déjà le contraste que Platon développe ensuite par ῥαστώνης τε πέρι καὶ χαλεπότητος, et par γῆν μὲν καὶ ὄρη..... θεῖα, en opposition à ἀνθρώπινα, peut fort bien signifier ce qui n'est pas l'humanité, ce qui se rapporte à la nature, au monde, lequel a été démontré divin. Cette interprétation vaut encore mieux que la correction arbitraire inventée par Cornarius, et adoptée par Ast et Stalbaum, celle de οὐράνια au lieu de ἀνθρώπινα, correction qui efface d'abord l'opposition dont ce passage entier est rempli.

PAGE 255. — Une des meilleures preuves de l'incomparable fertilité de cette contrée, c'est qu'elle pouvait nourrir une grande armée composée de gens du voisinage dépendants de nous. BEKKER, page 153.... στρατόπεδον πολὺ τῶν περὶ τὴν γῆν ἀργὸν ἔργων.

J'avoue, avec Stalbaum, que je ne sais ce que signifie cette leçon que Bekker adopte, et qu'il tire de deux manuscrits. Je lis, avec toutes les anciennes éditions, et d'après l'excellent manuscrit de Paris, στρατόπεδον πολὺ τὸ τῶν περιοίκων; et je ne vois pas pourquoi on supposerait, avec Stalbaum, que ce n'est point là la vraie leçon de Platon. Elle a été suivie par Ficin et par Ast. Ficin : *universum* CIRCAGARUM *exercitum*. Ast : ACCOLARUM. Stalbaum : *magnum exer*

citum ex iis constantem qui CIRCUMHABITARENT, Schneider, au mot περίοικοι, fait remarquer que dans la *Politique*, Aristote désigne souvent par περίοικοι et περιοικίδες, *benachbarte Unterthaenige und Sklavendienste leistende Bewohner*. Aristote, *Polit.* VI, 5, dit que les Carthaginois avaient coutume d'envoyer successivement quelques-uns d'entre eux πρὸς τὰς περιοικίας pour s'enrichir. M. Thurot traduit : *pour administrer les villes dépendantes du territoire de la république*, liv. VI, p. 409. Le dernier traducteur de la *Politique* d'Aristote, M. Saint-Hilaire (t. II, p. 316), traduit : *dans les colonies*. Ce sens est peut-être un peu trop spécial, et je préfère l'interprétation plus générale de Schneider (*eine benachbarte und untergebene Staat*). Ce pouvaient être des colonies proprement dites, ce pouvaient être aussi de simples dépendances, des provinces, des pays conquis et devenus sujets de l'état. Les colonies proprement dites s'appelaient ἀποικίαι. Aristote, dans la *Politique*, ne confond jamais ces deux mots.

PAGE 256. — Aussi, comme il arrive dans les longues maladies, notre pays, auprès de ce qu'il était autrefois, est devenu semblable à un corps malade tout décharné... etc. BEKKER, p. 154 : καταπὲρ ἐν ταῖς μακραῖς νόσοις.

Stalbaum, p. 398, lit avec tous les manuscrits :

καθάπερ ἐν ταῖς μικραῖς νήσοις. Voici les motifs qui m'ont fait préférer la leçon adoptée par Bekker.

1° Μικραῖς et μακραῖς sont de la permutation la plus simple, et la vraie différence des deux leçons est tout entière dans νήσοις au lieu de νόσοις. Une fois νήσοις adopté par un copiste, celui-ci aura dû mettre μικραῖς. Or, la leçon νήσοις est formellement condamnée par le meilleur de tous les manuscrits, celui de Paris, lequel, après avoir écrit νήσοις, donne la correction νόσοις. Voilà pour l'argument tiré des manuscrits.

2° Grammaticalement si on lit νήσοις, il faudrait que la phrase fût terminée et achevée avant πρὸς τὰ τότε, qui commence un autre ordre d'idées : or, cela n'est pas.

3° La première phrase est parfaitement complète jusqu'à λέλειπται δή. Y revenir par μικραῖς νήσοις, serait de mauvais goût; au contraire, pour amener la forte expression νοσήσαντος σώματος ὀστᾶ, il est bon de mettre d'abord καθάπερ ἐν ταῖς μακραῖς νόσοις.

PAGE 257. — Dans une inondation qui est la troisième avant le désastre de Deucalion. BEKKER, p. 155 : πρὸ τῆς ἐπὶ Δευκαλίωνος φθορᾶς τρίτον πρότερον ὕδατος ἐξαισίου γενομένου.

La note de Stalbaum, p. 400-401, explique très bien toute cette phrase ; seulement je ne vois aucune raison décisive de substituer τρίτον à τρίτου, qui est dans tous les manuscrits, et se rapporte à ὕδατος ἐξαισίου.

PAGE 259. — ..... En état de porter déjà les armes, et de les porter encore. BEKKER, p. 157; τὸ δυνατὸν πολεμεῖν ἤδη καὶ τὸ ἔτι.

Il ne peut être question de la conjecture de Cornarius, κατὰ τὰ ἔτη, introduite dans le texte par Henri Etienne. Les manuscrits et les anciennes éditions donnent ἤδη καὶ τὸ ἔτι. Toutes les traductions sont plus ou moins défectueuses. Ficin : *jam in re bellica fortium* ; mais où est καὶ τὸ ἔτι ? Ast : *ad bellum gerendum nunc adhuc idonea.* Où est ἤδη ? Stalbaum : *quæ valeret et posthac bellum gerere.* Encore ici il n'y a que la moitié du sens : il faut entendre des hommes et des femmes *déjà* en âge de porter les armes, et *encore* en âge de les porter, c'est-à-dire ni trop jeunes ni trop vieux.

PAGE 263. — On y trouvait aussi le fruit, etc. BEKKER, p. 161 : ἔτι δὲ τὸν ἥμερον καρπόν, τόν τε ξηρὸν ὃς ἡμῖν τροφῆς ἕνεκά ἐστι καὶ ὅσοις χάριν τοῦ σίτου προσχρώμεθα — καλοῦμεν δὲ αὐτοῦ τὰ μέρη ξύμπαντα ὄσπρια — καὶ τὸν ὅσος ξύλινος, πώματα καὶ βρώματα καὶ ἀλείμματα φέρων, παιδιᾶς τε ὃς ἕνεκα ἡδονῆς τε γέγονε δυσθησαύριστος ἀκροδρύων καρπός, ὅσα τε παραμύθια πλησμονῆς μεταδόρπια ἀγαπητὰ κάμνοντι τίθεμεν, ἅπαντα ταῦτα ἡ τότε ποτὲ οὖσα ὑφ' ἡλίῳ νῆσος ἱερὰ καλά τε καὶ θαυμαστὰ καὶ πλήθεσιν ἄπειρα ἔφερε.

Ce passage renferme l'énumération précise de certains fruits; ce qui le prouve, c'est qu'une fois Platon nomme τὰ ὄσπρια; tout le reste doit être également positif et déterminé. Au risque de me tromper, j'ai cherché partout des choses sous les mots.

1° Τὸν ἥμερον καρπόν. J'ai entendu par là, avec Ficin : *Suavem vitis humorem*.

2° Τόν τε ξηρὸν ὅς ἡμῖν τροφῆς ἕνεκά ἐστι. Le fruit qui nous sert de nourriture et qui est sec et solide ne peut être que le blé. Remarquez que τὸν ξηρὸν καρπόν, opposé à τὸν ἥμερον καρπόν, prouve encore que ce dernier fruit doit être un fruit qui donne du jus.

3° Καὶ ὅσοις χάριν τοῦ σίτου προσχρώμεθα, καλοῦμεν δὲ αὐτοῦ τὰ μέρη ξύμπαντα ὄσπρια. Ici le substantif change, et n'est plus καρπόν; c'est ὅσα οἷς πρ.; il est donc vraisemblable que ceci n'est pas la suite de ce qui précède, mais une nouvelle classe de fruits; en général, les fruits que nous appelons des légumes ou des céréales. Χάριν τοῦ σίτου a bien l'air de rappeler et de résumer τόν τε ξηρὸν ὅς ἡμῖν τροφῆς ἕνεκά ἐστι.

4° Καὶ τὸν ὅσος ξύλινος, πώματα καὶ βρώματα καὶ ἀλείμματα φέρων. Quel fruit remplit ces quatre conditions, d'être ligneux, de fournir de quoi boire, de quoi manger, et de quoi se frotter ou se parfumer? Je ne vois guère que le fruit du cocotier. En effet, l'enveloppe du coco est ligneuse; en s'ouvrant elle donne du lait très bon à boire, et une amande dont on peut ti-

rer de la nourriture et de l'huile. La seule difficulté, mais assez grave, est que le cocotier est un arbre des régions équatoriales ; mais Platon avait très bien pu entendre parler en Égypte de cette plante de l'Orient, et même voir de ses fruits ; et il est fort naturel qu'il ait placé cet arbre merveilleux dans son Atlantide, située à côté des colonnes d'Hercule.

5° Παιδιᾶς τε ὃς ἕνεκα ἡδονῆς τε γέγονε δυσθησαύριστος ἀκροδρύων καρπός. Ἀκροδρύων καρπὸς s'entend, en général, de *fructus arborum edules ;* mais quel est celui de ces fruits bons à manger qui satisfait à ces deux conditions, d'être difficile à garder, et de servir à des jeux d'enfants ? Cette dernière condition indique, ce semble, les noix ; mais celles-ci sont faciles à garder. La châtaigne est plutôt δυσθησαύριστος ; mais les enfants ne jouaient point avec. D'ailleurs les noix, comme les châtaignes, peuvent s'appeler ἀκρόδρυα, fruit à écorce.

6° Ὅσα τε παραμύθια πλησμονῆς μεταδόρπια ἀγαπητὰ κάμνοντι τίθεμεν. Nul fruit particulier ne paraît ici désigné ; il s'agit de toutes ces espèces de fruits qu'on servait au dessert, soit secs, soit confits, pour réveiller l'appétit.

Ἱερὰ καλά τε καὶ θαυμαστά. J'incline à penser, avec Stalbaum, que ἱερὰ est une interprétation venue des lignes qui suivent ; cependant je l'ai laissé dans la traduction, pour obéir aux manuscrits.

PAGE 266. — Soit de la ville elle-même, soit des pays qui lui étaient soumis. BEKKER, p. 165 : ἐξ αὐτῆς τε τῆς πόλεως καὶ τῶν ἔξωθεν ὅσων ἐπῆρχον.

Ainsi l'Atlantide avait des sujets au dehors d'elle, comme l'antique Athènes avait des sujets dans son voisinage : οἱ ἔξωθεν ὅσων ἐπῆρχον semble bien répondre à στρατόπεδον πολὺ τῶν περιοίκων.

PAGE 267. — Deux sources intarissables, l'une froide et l'autre chaude, toutes deux admirables par l'agrément et la salubrité de leurs eaux, fournissaient à tous les besoins. BEKKER, p. 267..... πρὸς ἑκατέρου τὴν χρῆσιν.....

J'adopte par nécessité, et pour obtenir un sens raisonnable, la correction ἑκατέρῳ πρὸς τὴν χρῆσιν, avec Stalbaum et Ast contre Bekker, tous les manuscrits et Ficin : *ad utrumque usum*.

PAGE 268. — Au-delà des trois enceintes et des ports qu'elles formaient, était un mur circulaire commençant à la mer, et qui, suivant le tour de la plus grande enceinte et de son port à une distance de cinquante stades, venait fermer au même point l'entrée du canal du côté de la mer. BEKKER, p. 167..... καὶ συνέκλειεν εἰς ταὐτὸν πρὸς τὸ τῆς διώρυχος στόμα τὸ πρὸς θαλάττης.

Il est évident que le premier πρὸς est dérivé de

celui qui suit, et qu'il faut le supprimer. Cette correction est admise par tout le monde, excepté par Bekker. Je l'admets aussi; mais je repousse cette autre correction de Stalbaum : τὸ τῆς διωρ. στόμα τῷ πρὸς θαλ. : *et fossæ ostium cum maris ostio in idem concludebat.* La leçon des manuscrits donne un sens bien plus raisonnable : un mur, parti de la mer et de l'embouchure du canal, faisait le tour de la grande enceinte, et revenait de l'autre côté fermer au même point l'embouchure du canal située vers la mer.

Page 274. — Ils obéirent aux lois, et respectèrent le principe divin qui leur était commun à tous. Bekker, page 172. καὶ πρὸς τὸ ξυγγενὲς θεῖον φιλοφρόνως εἶχον.

Ficin : *erga divinum genus ipsis cognatum benigne affecti erant.* Ast : *comes erant erga divinum cognatum.* Rien de plus commode que le latin pour ne pas se compromettre et pour éviter les contre-sens en ne présentant aucun sens déterminé : grâce à Dieu, le français ne se prête pas à ces équivoques. Platon veut-il dire ici que les habitants de l'Atlantide, tant qu'ils conservèrent quelque chose de leur divine nature, demeurèrent obéissants aux lois, et bien disposés pour la divinité, dont ils étaient tous parents, c'est-à-dire religieux? ou bien veut-il dire qu'ils se montrèrent pleins de bienveillance (φιλοφρόνως)

les uns envers les autres à cause de leur parenté commune avec la divinité? Je tiens pour ce dernier sens, qui s'accorde mieux avec ce qui suit : que les habitants de l'Atlantide finirent par rompre la concorde qui faisait leur force, φιλίας τῆς κοινῆς et par s'abandonner à l'injustice, à la passion de l'argent et de la puissance, πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως ἐμπιπλάμενοι.

Page 275. — **Et, lorsqu'ils furent tous réunis, il leur dit.** Bekker, page 174 : καὶ ξυναγείρας εἶπεν.

Ficin, et avec lui presque tous les éditeurs et traducteurs, supposent que Jupiter prononce ici un discours direct, comme Dieu dans le *Timée : sic est exorsus*, et cela est probable; mais cela n'est pas certain. Le mot qui termine le *Critias*, εἶπεν, pouvait amener un discours indirect tout aussi bien qu'un allocution en forme.

J'ai joint au *Timée* et au *Critias* un écrit qui doit en être considéré comme un résumé clair et même agréable; je veux parler de l'ouvrage attribué à Timée de Locres *sur l'âme du monde et sur la nature*. Ce n'est sans doute qu'un écrit apocryphe, sorti, comme tant d'autres, de cette officine de contrefaçons, de cette fabrique d'archaïsmes en tout genre établie à Alexan-

drie un ou deux siècles avant notre ère. Le lettré qui a composé cette pièce avait certainement sous les yeux le dialogue de Platon, et il le reproduit en très grande partie. Bekker et Stalbaum ont cru devoir publier de nouveau ce petit ouvrage à la suite du *Timée*, et j'ai fait comme eux. Je me suis servi, comme Stalbaum, de l'édition de Gelder (Leyde, 1836), et je reproduis, en la corrigeant, la traduction de Le Batteux.

FIN.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME DOUZIÈME.

